رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ولا تعسر

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه وخير بريته محمد وآله الائمة المعصومين وبعد فهذا مختصر في الاصول اخذت في تحريره

اجابة لالتماس من لا يسعني الا القبول فان وقع منه موقع الرضا فهو غاية المأمول وانتظم الكلام في ترتيب مقدمة وفصول المقدمة في بيان

رسمه وموضوعه اما رسمه فقد قيل ان له اعتبارين تركيبيا اضافيا وافراديا علميا فالاول يتوقف على تفسير لفظ اصول الفقه الذي [illegible]

علق تسمية هذا العلم به فنقول هو مركب من جزئين بينهما [illegible] اما الاول فالاصول جمع اصل وهو مقابل الفرع وكل متقابلين لا بد

من جامع وربط باعتباره يتقابلان والا لم يعقل التقابل الا ترى انه لا مقابلة بين الطهر والحجارة ولا بين العلم والحجر لعدم الرابط بينهما وانما المقابلة

بين الطهارة والنور وبين العلم والجهل لكونهما طرفين لرابط جامع بينهما فانهما متقابلان في هذا الربط وهو قد يوضع بازائه لفظ كالقرء مثلا فانه موضوع

للحالة الجامعة بين حالتي المرأة من الطهر والحيض ولذا يطلق على كل منهما فيتوهم انه من الاضداد وليس بل منشأ التوهم خفاء نفس الجامع وقد لا

يوضع بازائه لفظ كما هو الغالب فيعبر عنه بالاعم من المتقابلين كما يقال الطب هو العلم الباحث عن حال البدن من حيث الصحة والمرض فان

الحال المحيث بالحيثيتين هي الحالة الجامعة بين الحالتين التي هي موضوع علم الطب والصحة والمرض طرفان لتلك الحالة الجامعة التي باعتبارها يتقابلان

وكذا ما يقال النحو هو الباحث عن احوال الكلمة من حيث الاعراب والبناء اي الحالة الجامعة التي هي موضوع النحو ولا نعني بالعلم بعد موضوعه وهو حالة

كما ستعرفه فهكذا ما يرد عليك من الامثلة كالمقام فان الاصل والفرع طرفان لربط مخصوص جامع بينهما لم يوضع بازائه لفظ واقرب الالفاظ التي ربط

التبعية والمتبوعية فكل امرين يتحقق بينهما هذا الربط في جهة من الجهات فاحدهما اصل والاخر فرع ويختلف تلك الجهة باختلاف الموارد فقد يتحقق

التبعية والمتبوعية في جهة الوجود كالعلة بالنسبة الى المعلول فيقال ان العلة اصل في الوجود والمعلول فرع في هذه الجهة ولذا [illegible] وقد

يكون في جهة القيام كما في البناء بالنسبة الى اسفله حيث ان قيامه بالاسفل فهو اصل في جهة القيام وذاك فرع في هذه الجهة ولذا [illegible]

فسروه باسفل الشيء او ما يعتمد عليه الشيء او يبتنى عليه وقد يتحقق في جهة النشو والنمو وباعتباره يطلق على اصول الاشجار ونحوها

وقد يتحقق في جهة طريان الصور النوعية فيقال الاصل للانسان تراب او مني وقد يتحقق في طرو الاعراض المتبادلة فيقال الهواء اسود في الاصل

ابيض وهذا اصله بغدادي [illegible] وليس كل [illegible] فساده بديهي وقد يتحقق في العلية الناشئة [illegible]

والايجاد [illegible]

اصل الشيء اذا رسخ اصله كالاصيل من الرأي هو الجيد الثابت وتأصل فلان فلانا اهلكه عن اخره ومنه اطلاق الاصيل للوقت العشي

من النهار كانه يستأصل الحزم عن اخره واحده باصليته اذا اخذه كله ولم يبق له بقية وانقلع الحجر من اصله اذا تحركت العساكر واغاروا باجمعهم وذلك

لانقول ان الاستعمال في بعض هذه يبتني على التأويل والتنزيل حيث نزل العسكر بمنزلة شجرة والكتائب المتشعبة منه بمنزلة اعضائها المتفرعة

على اصولها فاذا تحركوا باجمعهم فكانما انقلعت من اصولها ومن ذلك ايضا اطلاقه على العقائد الخمسة التي هي اصول الدين فان مفهوم الدين

امر اعتباري منتزع من عدة امور تلك العقائد الخمسة والاحكام المعهودة فقوام الدين بهذا المجموع الا ان العقائد اصل في قوام الدين وبها

والاحكام فرع في هذه الجهة وذلك لان مرجع العقائد الى الالتزام بالعبودية لله تعالى والتوسم بهذه السمة ومرجع العمل بالاحكام

الى اعمال تلك العبودية واقامة وظائفها ولا ريب في انها من شؤون ذلك الالتزام وآثاره في الحقيقة فالاولى مستتبعة للثانية والثانية

تابعة ومتفرعة على الاولى فمن هنا سميت الاحكام المعهودة بفروع الدين وقيل الاصول في الخارج التي هي العقائد المعروفة لكونها

العمدة في قوام الدين ولمخالفة الاحكام من جهة التبعية لها وقد يتحقق في جهة العلم وباعتباره يطلق على الدليل لكون العلم بالمدلول

تبعا ومتفرعا للعلم بالدليل الذي هو الوسط فان التصديق به يستلزم التصديق بالنتيجة وكذا اطلاقه على القاعدة لكون

معلومية جزئياتها بتبعية العلم بها من حيث انطباقها عليها ولكون اتصاف الجزئيات بتبعية اتصاف الكلي بها وعليه

ما قيل من ان القاعدة لو توجهت رفعها لارتفع الشيء بارتفاعها واما اطلاقه على الاستصحاب سواء جعلناه عبارة عن الاخذ بما

المقتضي او الحالة السابقة او التشبث بالبراءة الاصلية او التمسك بعدم الدليل لاثبات العدم كما هو مصطلح القدماء حيث جعلوا

الاستصحاب عبارة عن الجامع بين هذه الاربعة ويقسمونه اليها ويسمون الاول بالاخذ بالعموم او الاطلاق والثاني

باستصحاب حال الشرع او الاجماع والثالث باستصحاب حال العقل والرابع يعبرون عنه بعموم البلوى كما يعلم من ملاحظة كتبهم

او جعلناه مختصا بالثاني كما هو مصطلح المتأخرين فلكونه المعتمد عليه في ترتيب الاثار ظاهرا كما في الثلاثة الاولى وواقعا

كما في الرابع حيث انه كسائر الادلة الاجتهادية يثبت به الواقع بيان ذلك ان الاستصحاب بمعنى ابقاء الشيء في مرحلة ترتيب الاثار الذي

هو عبارة اخرى عن ترتيب الاثار فعلا لا يعقل نظيره الاستقراء والتمثيل فان التصفح عن الجزئيات ليس دليلا بل هو استدلال

في الحقيقة وانما الدليل هو المناط الموجب لتماثل الجزئيات والتصفح فكذا الامر في المقام فان الدليل في الحقيقة هو الحالة السابقة اذ

الوجود السابق هو السبب والمنشأ للبقاء الظاهري حين الشك فالاستصحاب عبارة عن التشبث بالبقاء الظاهري الذي

مرجعه الى الاستدلال به لذلك فالاستصحاب عبارة عن الاستدلال الذي هو اثر الدليل لكن قد يعبر عن نفس الدليل تسامحا او تمييزا

للشيء باسم اثره كما عرفت في الاستقراء والتمثيل فالمراد بالاستصحاب نفس الحالة السابقة وكذا الاطلاق على الاخذ بالمقتضي فانه حجة

بل عبارة عن التمسك والاستدلال به والاطلاق الاستصحاب بمعناه المطابق عليه بهذا الاعتبار والا فالدليل نفس المقتضي كما عنه بالاستصحاب

الذي هو الاستدلال بالسابق وتسمية الشيء باسم اثره فالمراد بالاستصحاب هو نفس المقتضي مجازاً وجهة الكناية كما عرفت وكذا الاطلاق فيه

على التشبث بالبراءة الاصلية فانه كناية عن نفس البراءة السابقة التي هي الدليل على البراءة الظاهرية وكذا الاطلاق على التمسك بعدم الدليل

لاثبات العدم فانه كناية عن نفس عدم الدليل الذي هو الدليل على العدم فالاطلاق الدليل على هذه الامور ولا دعة بعد العلم بالبيان الذي عرفت

في الاطلاق على الدليل واما الواحد الاستصحاب بمعنى ابقاء الوجود السابق من الاخبار تعبداً كما استقر عليه رأي اغلب محصلي اعصارنا

قاعدة من القواعد الفرعية فيكون اطلاق الدليل الاصل عليه كاطلاقه على سائر القواعد ومما ذكرنا يعرف الوجه في الاطلاق على الاحتياط والتخيير

فانه عبارة عن التشبث بالعلم الاجمالي الذي هو السبب والمنشأ له وانما العلم الاجمالي هو الدليل عليهما فقد تقرر في محله ان التخيير لولا انه تبعيد في

الاحتياط الذي هو اثر الدليل الذي هو العلم الاجمالي فالاطلاق عليهما ايضاً كالاطلاق على الاستصحاب والبراءة فيكون من قبيل اطلاق الاصل على

الدليل واما اطلاقه على الراجح فيصح حيث كان بمجرده مطلق الراجح وان لم يكن عنوان الاطلاق بهذا الاعتبار فالمراد من الراجح

الذي يطلق عليه الاصل هو الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة والعموم والاطلاق واما الوجه في صحة الاطلاق حينئذ يعلم مما عرفت في اطلاقه

على الدليل فانه يرجع الاصول اللفظية كلها على ما قرر في محله الى الاخذ بالمقتضي عند احتمال المانع فان معنى اصالة الحقيقة هو الاخذ بمقتضى

عند احتمال المانع الوضع وعدم الاعتناء باحتمال المانع من مجاز او تخصيص او تقييد ونحوه ومما ذكرنا يعلم انه لا تغاير ولا اختلاف

بين المعاني اللغوية وموارده وبين ما شاع الاصطلاح عليه من اطلاقه على الامور الاربعة بمعنى الراجح والاستصحاب والقاعدة والدليل

توهم الوضع الجديد والنقل التعيني او التعييني بحسب الاصطلاح فهذه الامور تحتاج الى غير ثابتة ممن يدعي فعليه الاثبات واضعف منه

توهم المجازية فيها او بعضها او في بعض موارد استعمالاته اللغوية كما صدر عن بعضهم فينبغي الاعراض عنه اولى بالرد ولا اعراض

ما تشاجروا في تعيين علاقة التجوز هذا ما يتعلق بشرح لفظ الاصول واما الفقه فهو بحسب اللغة يجوز ان يعلم اعني العلم على نحو

الحذاقة والبصيرة يقال فلان فقيه اي حاذق في الفقاهة بصيرة بمشاهده كما فقاهته لما استشهد على بصيرته وعن هنا في الصحاح

غلب استعماله في العلوم الدينية لما لها من الحذاقة والتبصر ولاتفاق وقد شاع ووقع في الاخبار ... ولعله

كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتاً وقول النبي صلى

ارسل امير المؤمنين عليه السلام الى ... اللهم فقهه في الدين وقول امير المؤمنين لولده الحسن عليه السلام وتفقه يا بني في الدين وغير ذلك

من الاخبار لمشاهدة على ما ذكرنا فمنها تعليم ضعف تفسيره بمطلق العلم او الفهم او فهم غرض المتكلم من كلامه او بفهم الاشياء الدقيقة
انتهى عن بعض الاعلام من انه التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فيتسم لو جعل الاخير لكان الاخير بفقط تفسير اللفظ الفهم لم يكن بعيدا عن الصواب
ضرورة انه لو علم وجود زيد في الدار بمشاهدة او سماع لا يقال انه فقه نعم لو استقل منه الى حكم خفي صح ان يقول فقهت ذلك وبهذا يفارق
العلم فانه بمعنى مطلق الانكشاف والفهم فقيل انه موضوع لافادة التلبس بالمبدء على وجه الحاملية فالفهم هو المتصف بالحصول
لهذا النحو من العلم ولذا لا يطلق على البليد لعرائه من الخصوصية المخصوصية بين ما المبدء غير موجود فيه فتوهم النقل في هذه الكلمة فاسد
الفهم نحو من العلم لا يوجد في البليد واضطر الى دعوى النقل في الفهم من زعم ان الفهم مرادف للادراك ولم يتفطن للخصوصية المأخوذة
في مفهومه ولذا قال بعض الاعلام ان العلم بمعنى مطلق الانكشاف علما كان او ظنا او له درجة الادراك واعلى منها الفهم واكمل منه الفقه
الفهم برزخ بين الادراك والفقه وكيف كان فضعف تعليم انه تفسير الفهم بمطلق الادراك مستقيم جدا او قريب بيانا فان معنى الادراك بحسب
هو الوصول يقال ادركه اذا لحقه ووصل اليه كما في المحكي عن الصحاح فاطلاقه على العلم من جهة كونه نحوا من الوصول نظرا
الى كون الجهل نحوا من الغيبة والاحتجاب فاذا ارتفع الحاجب المانع وحصل الوصول اليه فاطلاق الادراك نسيا فالملاك
العلم بحسب المورد والوجود وينفك الاول عن الثاني في سائر الموارد كالادراك بالحواس ونحوه فالادراك مفهوم مغاير لمفهوم العلم
منه بحسب المورد والوجود فينطبق عليه في جميع موارده وليس متحدا معه بحسب المفهوم والفهم على ما عرفت عبارة عن نحو خاص من العلم
بالعلم تفسير الاعم عين معينا اذ اللازم بيان الخصوصية التي بها يمتاز عن العلم فضلا عن تفسيره بالادراك المغاير للعلم مفهوما
الاعم منه موردا واما تفسيره بسرعة الانتقال من المبادي الى المطالب فهو قريب مما اخترناه لولا اخذ السرعة فيه وكذا تفسيره بجودة
الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب الآراء فان الذهن هو الذكاء والاكتساب عبارة عن الانتقال الذهني من المبادي
المعلومة الى المطالب المجهولة والفطنة والذكاء اذا كانت بحيث ينتقل بها من معلوم الى اخر تبين فيهما وهذا عين ما اخترناه
الخصوصية المأخوذة للفهم عن مطلق العلم فهو موافق لما اخترناه لولا اخذ حيثية الاستعداد فيه واما ما قيل من انه هيئة للنفس
يتحقق بها معاني ما يحس فهو سخيف اذ لم يؤل الى ما ذكرناه وكيف كان فمعنى الفقه بحسب اللغة ما عرفته واما بحسب الاصطلاح فيراد
العلم المعهود وهو الفن المخصوص واطلاق العلم على الفن شايع معروف والفن عبارة عن العنوان المنتزع عن المسائل المخصوصة
المنتزع منها لا بعد اعتبار جهة وحدة فيها من حيث رجوعها الى امر واحد هو موضوع العلم وقيل اطلاق العلم على هذا المعنى من قبيل
اطلاق المخلوق على المخلوق والصنع على المصنوع والنسج على المنسوج والنطق على المنطوق واللفظ على الملفوظ حقيقة لا مجاز نظرا الى

ان الفعل في هذه الموارد ليس الا المفعول اذ ليس الا فعل الخالق الا عين المخلوق فلا فرق بين الخلق والمخلوق الا بالاعتبار بمعنى انه اذا قيس الى

الخالق فهو خلق واذا لوحظ في نفسه فهو مخلوق وكذا الصنع والمصنوع والنسج والمنسوج والعلم والمعلوم اذ لا ان العلم يتطرق الا المعلوم وهو فيها

لكن المسائل فانها بالقياس الى العالم علوم والى نفسها معلومات ومن هذا الباب اطلاق الضرب على الجراحة الحادثة منه فقيل هو ضرب فلان

الاثر الباقي من الفعل وهذا بخلاف اطلاق الضرب على المضروب والفعل على المفعول والخبر على المخبر به فانه اطلاق في الاطلاق في هذه

الموارد غير صحيح لعدم الاتحاد المذكور وهكذا اقول وعندي كلام في ذلك في مثال العلم والمعلوم توضيحه ان المعلوم قد يكون له نحو اتحاد مع الفعل

بحيث لولا الفعل كان ذاته عدما صرفا وقد لا يكون كذلك فالاول كالمخلوق والمصنوع والملفوظ ونظائره فان ذوات المفعول في هذه الموارد

امر ناش من الفعل لا امر شيء موجود وقع عليه الفعل كما هو كذلك في الثاني اعني المضروب ونظائره فما كان من قبيل الاول صح اطلاق لفظ الفعل

عليه حقيقة اذ الخلق ليس الا هذا الموجود من حيث انتسابه الى الخالق فهو اذا لوحظ بهذه النسبة خلق واذا لوحظ في نفسه مع قطع النظر عنها هو

مخلوق وكذا الصنع والمصنوع ونظائرهما فانها باعتبار انتسابها الى الفاعل في تسبيبه وبهذا الانتساب يتقوم معناه المصدري واذا جرد عن هذا

الانتساب ولوحظ بمعنى اسم المصدر فهو حينئذ عين المخلوق وكذا الصنع وامثاله كالخلق بمعنى اسم المصدر متحد مع المخلوق بحسب الخارج وهو حقيقة

هكذا في بقية الامثلة وهذا بخلاف القسم الثاني فان زيدا مثلا امر موجود وقع عليه الضرب لا انه وجد بالضرب فالضرب سواء اخذ بمعنى المصدر

لا يتحد معه زيد ابدا فلا يصح اطلاق الضرب عليه كما يصح على الجراحة الحادثة منه على النحو الذي عرفت في اطلاق الخلق على المخلوق لكونه اثرا ناشيا

من فعل الخالق وهذا كما ترى لا يجري في العلم والمعلوم اذ المعلوم امر يتعلق به العلم لا انه وجد بالعلم ولو بمعنى اسم المصدر اعني نفس الانكشاف

ليس متحدا مع المعلوم كما لا يخفى نعم كل الامور المنكشفة للعلم كمسائل العلوم مثلا حيث ان ضعفها انما هو متعلق العلم بها يصح اطلاق العلم عليها

اطلاقا مجازيا والعلاقة تخصصها للعلم فكانها لولا تعلق العلم بها اعدام فكان وجودها عين وجود العلم المتعلق بها تنزيلا ولذا لا

يطلق على غير هذه الامور كقيام زيد وقعود عمرو وامثال ذلك من المجهولات المنتسبة الى الموضوع لعدم العلاقة المذكورة فاطلاق العلم

على الفن وكذا اطلاق اسماء العلوم عليه كالفقه والنحو ونحوهما شايع لكنه مجاز والعلاقة ما عرفت وان شئت قلت اطلاق مجاز لغوي بل

هو مجاز عقلي لابتنائه على الدعوى وتنزيل تلك المسائل لولا تعلق العلم بها منزلة العدم على النحو الذي عرفت وكيف كان فالمراد بالفقه

هنا ذلك وهو المعروف ومنه يعلم فساد التعريفات المتداولة باسرها اذ الصواب ان يقال انه كذا او صناعة كذا او نحو ذلك لا العلم بالـ

الاحكام فان العلم بمعنى الفن لا معنى لتعلقه بالاحكام كما لا يخفى وكيف كان فقد عرفت بتعاريف اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن

عن ادلتها التفصيلية ومقتضى ما سمعت عدم استقامة هذا التعريف لان المعروف هو الفن وهذا لا يصلح لتعريفه مع الاغماض عنه

فنقول العلم بحسب الموضع هو الانكشاف ويعتبر في مفهومه الجزم او الموافقة فيخرج الوهم والشك والظن والقطع المخالف من اقسام الجهل
الا ترى انه يصح ان يقال لمن قطع بخلاف الواقع انه جاهل بذلك نعم يسمى الاخير بالقطع وهو اعم من العلم والجهل المركب ويطلق على العلم
ظاهرا في نظر القاطع حيث لا يرى مخالفة قطعه ولا يعتبر في مفهومه الثبات فان الاعتقاد الجازم الموافق علم وان لم يكن ثابتا نعم
هو معتبر في مفهوم اليقين اذ اليقين هو العلم الثابت فالاعتقاد الجازم قطع وافق او لم يوافق والموافق منه علم ثبت او لم
يثبت والثابت منه هو اليقين وكيف كان فالانكشاف ان تعلق بالنسبة بين الشيئين كان تصديقا والا تصورا والمراد بالتصور الذي
هو قسم من العلم هي المعرفة والانكشاف المتعلق بنفس الشيء لا مجرد الخطور بالبال فانه من اقسام الجهل لا العلم الا ترى ان الشاك في ان
الانسان حيوان ناطق جاهل غير عارف بحقيقته ولهذا يحتاج الى الاكتساب من القول الشارح الذي هو المعرف فالمكتسب هي المعرفة بحقيقته و
الحاصل انما هو في العقل بحيث تفصيل ويرجع الى تفكيك حقيقته بحسب التحليل العقلي فالانسان مثلا مركب من حيوان ناطق من الاحاطة بحقيقته
فهو متركب منه وهذا هو التصور المعدود قسما من العلم ويرجع الى انكشاف الشيء بكنهه فحقيقة العلم هو الانكشاف وانقسامه الى
التصور والتصديق باعتبار ما يتعلق به ومن هنا تعلم ان التصور والتصديق ليسا نوعين من العلم ولا صنفين منه اذ المتعلق والمورد
لا يعقل ان يكون من القيود المنوعة والمصنفة عبارة عن حدود الوجود التي باعتبارها يختلف حقيقة الشيء فان الفصل هو الحد
المائز بين الحقيقتين ونسبة القيد الى النوع كنسبة القيد المنوع الى الجنس ومتعلق الشيء ومورده لا يصلح للشيء من الموجدين كما
هو واضح واوضح منه انقسامه الى الفقه والنحو ونحوهما حقيقة على ما نحوه او تنزيلا على ما حققناه من ان اطلاقه عليها مبني على
التنزيل اذ المراد بها الفنون على ما بنيناه فضلا عما نحوه فانقسام العلم بمعنى الانكشاف الى الفقه والنحو ونحوهما كانقسام الفرس مثلا
باعتبار تعلقه بزيد او عمرو واما اذا فكون العلم فقها عبارة عن كونه متعلقا حكما شرعيا وكونه نحوا عبارة عن كونه متعلقا حكما اعرابيا
وهكذا فالفقه الاصطلاحي على هذا التقدير عبارة عن انكشاف الحكم الفرعي من الدليل فالعلم بمنزلة الجنس والقيدان الماخوذان فيه
اعني تعلقه بالحكم الفرعي وكونه حادثا من الدليل لا عن تقليد ونحوه بمنزلة الفصل فقد تبين من هذا البيان ان هذا التعريف
ليس كسائر الحدود الشارحة للماهية المركبة من الجنس والفصل واتضح منه ايضا ان المراد به في التعريف المذكور هو التصديق لا
التصور لان معرفة حقائق الاحكام وكنهها ليس فقها بالضرورة وهذا التصور لا يعقل ان يحصل من الدليل وانما الحاصل من
الادلة هو التصديق فقد تحصل مما ذكرنا ان للعلم معنيين احدهما الحقيقي وهو الانكشاف وثانيهما التنزيلي الادعائي وهو الفن وقد
قريب فيحتمل ان يرجع المجاز العقلي الى الحقيقي فالكلمة مستعملة في معناه الحقيقي فادعي كون المورد هو هو وهذا معنى التجوز في العقل

وليس مستعملا في غير الموضوع له والا كان مجازا لغويا والعلم بان في شموله ديناسب فيه هذا المعنى المتنزلي معاير المعنى الحقيقي لا محصل له

عند التحقيق فليس للعلم الا معنى واحد وتوهم بعض الاخوان للعلم معاني في جهة الادراك المطلق والتصديق والتصور والملكة والمسائل وهو

عجيب اذ ليس شيء من هذه الامور الخمسة معنى للعلم اما الادراك المطلق والتصديق والتصور فلانه قد مر ان معنى الادراك مفهوم معاير

لمفهوم العلم اعم منه بحسب الوجود فكيف يجعل من معانيه ومجرد انطباقه على موارد العلم وصحة استعماله في تلك الموارد لا يوجب كونه

من معانيه الا ترى ان مفهوم الوصول ليس من معاني العلم مع انه منطبق على موارد العلم ويصح استعماله في تلك الموارد فان مجرد انضمام

المفهومين بحسب الوجود لا يوجب صيرورة احدهما من معاني الآخر فان الغضب والحركة اذا انضما واتحدا في وجود واحد لا يقتضي

ذلك ان يكون مفهوم الحركة من معاني لفظ الغضب ولا مفهوم الغضب من معاني لفظ الحركة فلو اراد بالادراك الجامع بين التصديق

والتصور الذي هو الانكشاف صح اذ ليس معنى العلم الا ذلك كما عرفت لكن يعد الخواص عن عده وكون ذلك مفهوم الادراك المطلق نقول

لا يصح جعل التصديق والتصور معنيين متغايرين في قباله اذ لم يستعمل العلم في خصوص التصديق ولا في خصوص التصور بحيث

يكون استفادة الخصوصية من نفس اللفظ وانما هي مستفادة من الخارج دائما بل قد عرفت انهما ليستا خصوصية مصنفة للعلم فان العلم

لا يستعمل الا في نفس الانكشاف وكونه تصديقا او تصورا يعود الى تميز تابعه لتعلقه بالنسبة او غيرها ولو سلم كونهما خصوصية مصنفة زائدة

للعلم فالعلم لا يستعمل الا في نفس ذلك الانكشاف وكونه تصديقا او تصورا اللذين هما خصوصيتين للانكشاف فهما مستفادتان من تعلقه بما

للنسبة بين شيئين او بنفس الشيء لا من نفس اللفظ بحيث يستعمل اللفظ في الانكشاف مع الخصوصية نحو ذلك الا نحو يرجع الثلاثة

الى شيء واحد وهو ما فسرناه من الانكشاف لكنه يلاحظ تارة في نفسه معرى عن التعلق بشيء فالكلام بالتمييز بالادراك

المطلق واخرى يلاحظ متعلقا بالنسبة بين شيئين فهو تصديقا وثالثة بنفس الشيء فهو تصور لعل هذا كما ترى من ملاحظات في

شيء واحد لا معاني متعددة كما هو واضح فعدها معاني للعلم مغايرا لما تقدم غير صحيح وذلك لان الملكة مقابل الحال والقسمين بينها

الكيفيات النفسانية كصفات العلم والحب والبغض والقدرة والكراهة والسخاوة والشجاعة وامثالها هي اذا رسخت في النفس

بحيث يصعب زوالها او يسرع تسمى ملكة والا تسمى حالا فالعلم اذا رسخ في النفس بما رسخه وتكرر فتصديق مرة بعد اخرى بحيث

يزول الا بصعوبة يسمى ملكة والا فهو حال للتصور للنفس وكذا الحب والبغض اذا رسخ صار ملكة والا فهو حال وليس الفرق

بينهما الا بالرسوخ وعدمه فملكة العلم عبارة عن العلم الراسخ فاطلاق العلم عليه ليس استعمالا له في غير معناه لا فيما يغايره واطلاقه على سائر

الملكات غلط غير جائز وقولهم فلان يعلم الخياطة والكتابة ونحو ذلك فليس يراد به الا التصديق فان الخياط والكاتب تصديقات في نحو

او غير راسخة كما هو كذلك في كل الصناعات كما يراد ملكة الخياطة والكتابة الجيدة عن التصديق ومن توهم كون هذا الفقه احتاط الى الملكة
بهذا المعنى كما عرفت كيفية راسخة في النفس لا تحصل الا من الممارسة وليست من مقولة التهيؤ والاستعداد في شيء كما زعمه جماعة
اذ هما من مقولة الانفعال والملكة من مقولة الكيف كما صرح عليه المحققون فما اوله من فسرها بالتهيؤ القريب او البعيد وهو
اشتباه منهم ومنشأ الشبهة ما اداه من اطلاق العالم والفقيه على من لم يحصل له التصديق فعلا بجميع الاحكام الجزئية في الموارد الخاصة
كما غلب الفقهاء فاضطر الى حمل العلم بمعنى الملكة والملكة بمعنى القوة التهيؤ والاستعداد لتصحيح تلك الاستعمالات وغفل عن ان
العالم والفقيه على اكثر الفقهاء الفاقدين للتصديق الفعلي في اغلب الفروع الجزئية انما هو لتصديقهم الراسخ في جميع القواعد الكلية
الفقهية اذ المعتبر في صحة اطلاق الفقيه هو ملكة التصديق بجميع الاحكام الكلية بمعنى التصديق الفعلي الراسخ بها وهو حاصل لجميع
الفقهاء فلا يكون الفقهاء ادون علما بمسائل معدودة من الفقه او النحو مثلا لم يكن باعتباره فقيها او نحويا بل هما لا يطلقان الا على
من علم جميع قواعد الفقه او النحو بل يعتبر في الاطلاق المذكور صيرورة هذا العلم ملكة راسخة من كثرة الممارسة فما لم يصل الى حد الرسوخ
والملكة لم يطلق عليه الفقيه وكيف كان فيعتبر في اطلاق الفقيه التصديق بجميع الاحكام الكلية والقواعد الفقهية نعم لا يعتبر التصديق
بجميع الفروع والاحكام الجزئية في جميع الموارد الخاصة بل يكفي قوة استنباطها الحاصلة من التصديق بجميع الاحكام الكلية والقواعد
الفقهية نعم لا يعتبر التصديق بجميع الفروع والاحكام الجزئية في جميع الموارد الخاصة بل يكفي قوة استنباطها الحاصلة من التصديق بجميع
الاحكام الكلية والقواعد الفقهية نعم لا يعتبر التصديق بجميع الفروع والاحكام الجزئية في جميع الموارد الخاصة بل يكفي قوة استنباطها
الحاصلة من التصديق بجميع الاحكام الكلية والقواعد الفقهية حصل له بذلك قوة استنباط جميع الفروع الجزئية منها فيطلق عليه
الفقيه لا من جهة هذه القوة بل من جهة العلم بجميع الاحكام الكلية وذلك لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ولا ريب في
ان المستفاد من الادلة هو الاحكام الكلية واما الاحكام الجزئية فلا تستفاد من الادلة بل من انطباق تلك الاحكام والقواعد الكلية على
الجزئيات فدعوى ان الاغلب فاقدون للتصديق بجميع الاحكام الكلية ثانيا ايضا مما تنزه عنه ساحة جلالتهم قدس الله اسرارهم لا سيما الاولى كيف
من اول الفقه الى اخره فكيف يظن فيهم انهم لا يعلمون الاحكام الكلية وثالثا انك قد عرفت كون الملكة من مقولة الكيف على ما صرح به
ارباب المعقول حيث قالوا انها كيفية نفسانية راسخة في النفس وقالوا ان الكيفية النفسانية ان كانت راسخة في النفس فهي ملكة وان
لم تكن راسخة فهي الحال والتهيؤ من مقولة الانفعال والمقولات العشرة متباينة فكيف يجوز تفسير احديهما بالاخرى ورابعا لو سلم
كون الملكة بمعنى التهيؤ والاستعداد فصحة استعمال العالم في الملكة بهذا المعنى ممنوع بل نقطع بعدم جوازه وكون الملكة بهذا المعنى عبارة

عن مجرد التهيؤ والقوة والمناسبة فلو صح اطلاق العلم على التهيؤ والمناسبة لصح اطلاق لفظ كل شيء على التهيؤ والمناسبة لذلك الشيء
كاطلاق لفظ الانسان على المستعد للانسانية كالمني مثلا للتهيؤ والمناسبة لذلك واطلاق الضارب والقائم والآكل والشارب على المستعد لها
وانه بعيد جدا لانه يعد من المجاز استعمال النقيض في نقيضه ويطلق العالم على الجاهل لمناسبته لذلك وعلى اليقظان النائم وعلى
النائم اليقظان وعلى الصائم المفطر وعكسه وعلى العادل الزاني والمطيع العاصي والفاسق وكذا العكس وعلى المسلم الكافر وعلى وكذا العكس
كل ذلك لوجود المناسبة والاستعداد في الجميع وبطلان ذلك غني عن البيان ومن هنا التجاء بعضهم واشترط كون الاستعداد قريبا من
الفعلية ويعبر عنه بالقوة القريبة والتوافق بينهما ان الشيء اذا تسبب بفعل اثر وان حصل معه ذلك الفعل ولا اثر من وجود فعل الله
في نفس ذلك الشيء فهو متصف بالقوة وكونه كذلك عبارة عن نفس تلك القوة وان لم يحصل الاثر بانفعال الشيء سواء حصل الاثر بعد انفعال
نفس الشيء او لم يحصل اصلا فهو فاقد للقوة ومتصف بالضعف بالنسبة اليه وكونه كذلك عبارة عن نفس ذلك الضعف المقابل للقوة وفي
عليه ولا يعبأ الاغماض عما في تفسير هذا التفسير والبيان للقوة من عدم صحته واستقامته لما سبق انه من زعم كون الملكة هي القوة بهذا المعنى
فقد اخطأ لما عرفت من ان معروض الملكة هي النفس وان المعتبر في الملكة الحال هي الكيفية النفسانية والقوة المذكورة لا تختص عرضا
بالنفس بل هي اعم كما لا يخفى ومن انهم صرحوا بكون الملكة امرا حاصلا من الممارسة والقوة المذكورة لا يتحقق حصولها بالممارسة ودعوى
ان اشتراطهم كون الملكة حاصلة عن الممارسة انما هو بالنسبة الى بعض الموارد بحسب الغالب في سبب حصولها وليس حدا فتحقق حقيقتها
فاسدة لما سبق من عدم تعقل معناها ومن انهم صرحوا بان الملكة امر يعتبر فيه الرسوخ بل قوام كون الشيء ملكة بحصول رسوخه والقوة
اجنبية عنه لذلك وثانيا ان اشتراط قرب القوة والاستعداد لا يدفع المحذور ولا يصحح الاستعمال لان استعمال العلم في القوة المذكورة ايضا
غلط لان استعمال لفظ الشيء في القدرة عليه والتمكن منه غير صحيح جزما فان القادر على الاكل ليس آكلا ولو مجازا والقادر على الاجتهاد لم
يطلق عليه المجتهد حقيقة ولا مجازا وكذا القادر على الزنا لا يسمى زانيا ولا يصح الملامة عليه ولو مجازا وكذا الجاهل القادر على العلم لا يطلق عليه العالم
فان الجاهل بقيام زيد اذا كان قادرا على العلم به بادنى مراجعة لا يقال عليه انه عالم به بمجرد هذه القدرة والقوة القريبة وكذا من حصل له مرتبة ولم
علم الحكمة والكلام ونحوهما قوة يقتدر بها على التصديق بمسائل المنطق بادنى مراجعة في كتبه لا يقال انه منطقي وكذا من لم يباشر علم الحكمة
اصلا ولكن حصل له من مزاولة سائر الفنون قوة قريبة يقتدر بها على التصديق بمسائل الحكمة بمحض المراجعة في كتبها اجمالا لم يطلق عليه الحكيم
ولا يقال انه حكيم وكذا من لم يباشر علم الفقه اصلا او حصل له مرتبة من سائر العلوم قوة يقتدر بها على التصديق بمسائله بادنى مراجعة
لم يطلق عليه الفقيه ولا يقال انه مجتهد فقيه ولم يعرفه لا يطلق بمجرد ذلك انضمام ما لم يبلغ من كثرة الممارسة والتكرار الى حد يصير العالم

واتضح أن الملكة لو كانت الملكة عبارة عن تلك القوة التي بها يصح الإطلاق في تلك الأمثلة المتقدمة كلها فإن قلت كيف يتكرر
باعتبار القوة المذكورة ويعتبر فعليته بحصول المبدء وقد شاع الإطلاق القاتل على السم والقاطع على السيف والمسهل للسنا والمطفي للماء
والمبيح للسم والمهلك للسبع وأمثال ذلك مما لا يحصى ولو لم يترتب عليها أثر فعلي فإن السم قاتل ولو لم يصدر منه القتل فهل ذلك كله
باعتبار تلك القوة قلنا كلا إنك قد خلطت بين استعداد الشيء لأثر عند حصول مقتضيه وبين اقتضائه للتأثير وبينهما فرق واضح
فإن الاقتضاء عبارة عن السببية للتأثير والقوة الاستعدادية المذكورة من سنخ الصلوح والتأهل للأثر أو الصفة عند حصول مقتضيه
ذكرت من إطلاق القاتل على السم ونحوه إنما هو من قبيل الأول وما نحن فيه من قبيل الثاني ألا ترى أن السخي الموصوف في الأمثلة المتقدمة
لا يتصف بتحصيل تلك القوة بصفة الاقتضاء لأن العلم لا يحصل بها بل الصلوح والتأهل له باعتبار سببه ومقتضيه الذي هو الدليل
ليس كذلك لأن القوة المذكورة مغايرة لصفة الاقتضاء ولا مناسبة بينهما فصحة الإطلاق باعتبار الثانية لا يستلزم صحته باعتبار
الأول وثانيا أن استفادة الاقتضاء في الأمثلة المذكورة ليست من جهة استعمال ألفاظ تلك المواد في صفة الاقتضاء وإنما هو
يستفاد من الهيئة بيان ذلك أن لفظ القاتل مثلا مادته وهيئته فمادته القتل وهو مستعمل في معناه المعهود وأما هيئته أعني هيئة
الفاعل فهي موضوعة لإفادة التلبس بالمبدء لكن التلبس بالمبادي يختلف بحسب المواد على أنحاء فقد يتحقق على نحو الفعلية والإيجاد كضارب
فإنه موجد للضرب وقد يوجد على نحو الموضوعية له والاتصاف به كالحادث فإنه متصف بالحدوث وقد يتحقق على نحو الاقتضاء
السببية كالقاتل للسم والقاطع للسيف والمحرق للنار والمطهر للماء والمثمر للشجر وإنه لا يخفى أن الإطلاق في ذلك كله باعتبار الاقتضاء
للمبدء وهو نحو من أنحاء التلبس به والانتساب المعبر عنه بأنه قائم بالاقتضاء أي متصف بالمبدء متلبس به بهذه الكيفية لأن المادة
أعني لفظ القتل مستعمل في نفس صفة الاقتضاء والهيئة مفيدة للتلبس على وجه الفعلية الذي هو أحد أنحاء التلبس بالمبادي بل القتل
مستعمل في معناه الموضوع له والهيئة مفيدة للتلبس على نحو مخصوص أعني التلبس الاقتضائي فلا تجوز في المادة ولا في الهيئة أما في
فلما عرفت وأما في الهيئة فلأنها موضوعة لمطلق التلبس من دون أن يؤخذ في وضعها خصوصية نحو من أنحاء التلبس والانتساب
خصوصية الأنحاء مستفادة من خصوصية المواد لأن الهيئة مستعملة في النحو المخصوص من التلبس وتفصيل ذلك في مباحث المشتق
وعلى هذا فلو سلم كون الملكة عبارة عن تلك القوة وسلم كون القوة المذكورة مساوقة لصفة الاقتضاء المذكور في تلك الأمثلة
كون إطلاق العالم والمجتهد من قبيل إطلاق القاتل للسم والقاطع للسيف مثلا لم يستلزم ذلك كون العلم مستعملا في نفس القوة
فاتضح عدم كون الملكة بأي معنى أريد معنى العلم مغايرا للتصديق بل هي بعينها من معاني العلم على ما ينبغي وأما المسائل ومحل القضية

عنها او المحمولات المنتسبة الى الموضوع فعند من صحح اطلاق العلم عليها من حيث هي غني عن البيان ضرورة عدم جواز اطلاق العلم على قيام زيد وقعود
عمرو ونظائرهما من المحمولات المنتسبة الى الموضوع نعم لو اعتبرت المسائل متسقة في جهة وحدة اعتبارية من حيث رجوعها الى امر واحد هو الموضوع وجعلها
المخترع خاصا من الفنون صح اطلاق العلم عليها بالمعروف من شيوع استعماله في الفنون والمسائل مثل قولنا كل فاعل مرفوع اذا لم تؤخذ جزء من الفن
المنتزع من المسائل العديدة الملحوظ فيها وحدة اعتبارية من حيث رجوعها الى امر واحد هو موضوع الفن لم يجز اطلاق العلم عليها لان العلم بهذا
المعنى عبارة عن الفن وقد ذكرنا شيوع استعمال العلم واسماء العلوم فيه واما المسائل من حيث هي مع قطع النظر عن تحقق عنوان
الفن فيها فليست من معاني العلم لا حقيقة ولا مجازا هذا ما يتعلق بشرح اطلاق لفظ العلم وقد عرفت ان له معنيان احدهما الحقيقي وهو
الانكشاف والثاني المنتزع الادعائي وهو الفن وليس للعلم معنى ثالث واما الاحكام جمع الحكم وهو في اللغة بحسب الاصل بلوغ الشيء
بحيث يصان معه من الخلل والتزلزل واقرب التعابير منه هو الاتقان والحكم من الامور ما تمحض بذلك واستحكام البناء عبارة عن صيرورته
كذلك واطلاقه على الاوامر والنواهي المولوية ايضا للاعتبار المذكور ويطلق على التصديق والاعتقاد من جهة استقرار المعنى على الطرف واحد
من طرفي النسبة وخروجها عن التزلزل والشك والتردد فيهما واما اطلاقه على النسبة فليس على اطلاقه فانها اذا في مقام الشك لا يطلق عليها الحكم وانما يطلق
عليها في مقام التصديق او الاخبار والوجه في اطلاقه ما تقدم فليست النسبة من حيث هي من موارد استعمال لفظ الحكم ولا النسبة الحكمية معتبرا شأنا
الذكر في استعمالات ارباب العلوم ولكن المراد بها ما عرفت وقد يطلق على نفس المحمولات الثابتة لموضوعاتها فيقال حكم الصلاة الوجوب وحكم البيع
اللزوم وحكم الهبة الجواز وحكم الماء التطهير وحكم النار الاحراق وهكذا وهذا الاطلاق شايع معروف لكنه مبني على التجوز وليس على الحقيقة اذ
المحمول ما يتحقق به الحكم فهو المحكوم به لا نفس الحكم ولذا استقر اصطلاح اهل المعقول على اطلاق الحكم على المحكوم به ليس الا كاطلاق العلم على المسائل
في مباحثها على النحو المتقدم اليه الاشارة فقد اتضح مما ذكرناه ان ليس للحكم الا معنيان احدهما هو ما عرفت وعلمت من ذلك البيان عدم المغايرة
في موارد استعمال الالفاظ اللغوية من حيث المستعمل فيه وانما المغايرة والاختلاف في خصوصيات نفس الموارد التي ينطبق عليها المعنى الوحداني الذي
هو المستعمل فيه في الجميع فانطباق المعنى الواحد على موارد مختلفة لا يوجب الاختلاف في نفس ذلك المعنى الوحداني الذي هو المستعمل فيه في جميع
فانطباق المعنى الواحد على موارد مختلفة لا يوجب الاختلاف في نفس ذلك المعنى فتوهم المغايرة والتعدد والتجوز فان اريد الحقيقة وارادة المجاز
ناشئ عن عدم التدبر والثاني الادعائي المنتزع وهو المحمول الثابت للموضوع وقد عرفت انه لا يرجع الى الايجاد اللغوي لا حقيقة ولا الى معنى مجازي
للدلالة وعدم وحدته الا ان للحكم معاني عديدة كالتصديق والنسبة والمسائل والاحكام الخمسة التكليفية ومطلق الاحكام اعم
من التكليفية والوضعية وخطابات الشرع المتعلقة بافعال المكلفين واضطربوا في تعيين حقيقتها عن المجاز وعلى التجوز في تعيين العلاقة

فصدر من بعضهم كلمات عجيبة مفصلة في كتبهم والكل ضعيف كما أن المعنيين الأولين قد عرفت حالهما وأما الثالث أعني المسائل فإن جعلناها
عبارة عن المحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها كان إطلاق الحكم عليها باعتبار المعنى الثاني الذي ذكرناه أعني إطلاق الحكم وإرادة المحكوم
به بعيد لأن الحكم مستعمل في المسألة ومع أخذ الحكم بمعنى المحكوم به بمعنى المحمول لا معنى لإفراد الأحكام والأعم منها ومن الوضعية وعدها من
معاني الحكم مغاير للضرورة أنها المحمول لاختصاصه تندرج في مطلق المحمول وأما العجب من المعنى الأخير يعني خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين كيف يصح
جعله من معاني الحكم وكونه مما انعقد عليه اصطلاح القوم من بين المعاني كما زعموه ومنشأ ذلك أن الغزالي أول من فسر الحكم به وهو من أعاظم
الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي الذي جعلوه مقسما للأحكام الخمسة فهو على أصلهم هذا أعني القول بالكلام النفسي وكونه مقسما للأحكام
الخمسة عرف الحكم بالخطاب بمعنى الخطاب النفسي لا اللفظي وعلى هذا المبنى فهو غير مباين للأحكام الخمسة قال بعض المحققين إن تحديد الحكم
بالخطاب إنما هو بناء على مذهب الأشاعرة القائلين بالأحكام النفسي وأما على غيرهم فلا يصح تحديد الحكم بالخطاب لعدم قولهم بالكلام
النفسي انتهى والعجب من المتأخرين عن الغزالي ممن لا يقولون بمقالته كيف جعلوا الخطاب من معاني الحكم مع أنه عبارة عن توجيه الكلام أو
الكلام الموجه إلى الغير وشيء منهما ليس حكما قطعا وأما ما صح استعماله فيه ثم قد يطلق الحكم على الخطاب بتقريب يلاحظ الكاشف و
إرادة المنكشف كما يقال المصحف المكتوب فيه كلام الله تعالى والحديث الوارد من زيد بأن هذا كلام [illegible] لكنه مبني على الدعوى والشرط على
بحيث يطلق الحكم على الخطاب المتضمن للحكم المكتوب المتضمن له ويراد به مدلول الخطاب الذي هو حكم حقيقة لا نفس الخطاب كما لا يخفى وكيف
متبعوا الغزالي هم لا يقولون بمقالته ولا يلتزمون بأصله وهل هذا إلا إنما نشأ عن غفلة عن حقيقة الحال وعلى تقدير التبعية كيف جعلوا
الخطاب بمعنى مغاير للأحكام الخمسة وقد عرفت أنه على أصلهم لا تغاير بينهما لأن [illegible] الأشاعرة الخطاب النفسي الذي هو مقسم الأحكام
الخمسة لا اللفظي الذي هو أجنبي عن الحكم كما اعتقده المتأخرون حتى أفرط بعضهم فجعل مقصودها معقد الاصطلاح حيث يطلق الحكم والعجب إن في
كلام وقوعهم في المقام في الإشكال العظيم المعروف من لزوم اتحاد الدليل والمدلول حيث اتضح عدم كون الخطاب اللفظي من معاني الحكم فلا وقع
لهذا الإشكال أصلا أما على مذهب الأشاعرة فلكون الحكم عندهم هو الخطاب النفسي واللفظي دليل عليه فلا اتحاد وأما
على مذهب غيرهم فلا يصح تحديد الحكم بالخطاب لأنه غلط وتوهم كونه من معانيه قد عرفت أنه غفلة واشتباه كتوهم انعقاد الاصطلاح
عليه فلو فرض صحة استعماله فيه على بعض التقادير فهو لا يوجب انحصار معنى الحكم فيه بالضرورة وقد يكون الحكم الذي هو المدلول غير هذا المعنى كما
هو الواضح ضرورة أن العلم بالحكم بمعنى الخطاب اللفظي ليس من الفقه في شيء ولا غرض للمستنبط من الأدلة استكشاف الحكم بهذا المعنى فليت
شعري ما هذا الالتزام الذي لا يستند إلى معتمد صحيح أصلا إذ الإشكال إنما يستقيم على تقدير كون الخطاب اللفظي معنى للحكم وتحقق

المقصود استكشافه من الادلة هو الحكم بهذا المعنى لا غير ولو بني على هذا التعميم لما يرتفع الاشكال اصلا فبقي الكلام في امرين احدهما
التعرض لمقالة الاصحاب المربوطة بهذا الاشكال والثاني بيان مراد الاشاعرة من الكلام النفسي الذي جعلوه معنى الحكم وتحقيق عدم معقوليته
اما الاول فنكتفي فيه بذكر كلمات الفاضل القمي اذ به يحصل الغنية عن كلمات الاخرين قال قده بعد تقرير الاشكال واستراح الاشاعرة من الكلام
النفسي الذي جعلوه معنى الحكم وتحقيق عدم معقوليته اما الاول فنكتفي فيه بذكر كلمات الفاضل القمي اذ به يحصل الغنية عن كلمات
الاخرين قال قده بعد تقرير الاشكال واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم عبارة عن الكلام النفسي والدليل هو اللفظ ومن المعلوم ان ظاهره ان
الاشكال متوجه اليهم وانهم التزموا بالكلام النفسي في مقام الجواب والاستراحة عنه وقد عرفت انه ليس كذلك فان الاشكال غير متوجه
عليهم اصلا فسيلقى انهم التزموا بالكلام النفسي لتصحيح اتصاف الله تعالى بالكلام فصار لاجل هذا الاصل والمبنى عندهم كون الحكم هو
الكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي عندهم فالتزموا لذلك بكون الحكم هو الخطاب النفسي والدليل هو الخطاب اللفظي فلا اشكال
عليهم ولذا حتى يتعرضوا للجواب عنه بذلك كما لا يخفى ثم قال وضعف ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب كاشف عن اصلها كذا
مثلا كاشف عن المعنى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح انتهى قوله ان الكلام النفسي فاسد في اصله وبيانه في محله وتفصيله
قوله ان الكتاب مثلا كاشف عن المعنى اعترض عليه صاحب الفصول بانه ان اراد ان الكلام النفسي مطلوب انشائي فلا يكون الكلام اللفظي
دليلا عليه حيث يعتبر عندهم ان يكون المطلوب خبريا فقد ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة ومتحققة في نفس الامر او عند السامع
مدلول ان المراد بالعلم اما التصديق او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته كما سيتضح وجهه ولا ريب انها بهذا الاعتبار
من المطلوب الخبري ومن كاشفة من حيث انها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا الاعتبار فلا اشكال وان اراد ان الخطاب النفسيه
مداليل الخطابات اللفظية فلا تكون ادلة عليها لان الالفاظ لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم بالوضع على سبيل البداهة والضرورة
ففيه ان الخطابات اللفظية لم تعتبر ادلة على الخطابات النفسية من حيث مضامينها التصورية بل من حيث وقوعها في نظر السامع بل من حيث التصديق
بثبوتها عند المتكلم واذا قدر لها وضع للفظ يصلح ان يكون دليلا على معناه بهذا الاعتبار بالمعنى المصطلح لتوقفه لا لتوقفه عليه على تمهيد مقدمات
عديدة انتهى كلامه رفع مقامه قلت لا توجه للاعتراض المذكور على كلام الفاضل القمي ره وتوضيحه يحتاج الى بيان مراده ره اذ المعترض لم
يحصل مقصوده من عليه ما اعترض قال في حاشية القوانين في هذا المقام والدليل في الاصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى
مطلوب خبري فاذا كان الخطاب هو المبين للكلام النفسي المظهر له اولا من دون سبق اطلاع عليه اجمالا ولا تفصيلا فاين المطلوب الخبري
الذي يحصل بالنظر في الكتاب لتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب من الدليل انتهى موضع الحاجة ومحصله

ان الاستدلال يتوقف على حركتين للنفس احديهما من النتيجة الى المبادي والاخرى من المبادي الى النتيجة لان الذهن اولا يلتفت الى

النتيجة اجمالا ثم يكون الاستدلال او اعمال النظر في المقدمات لتحصيلها وثانيا اثباتها تفصيلا وبهذا الاعتبار يسمى مطلوبا اذ طلب المجهول من كل

جميع الوجوه غير معقول فلابد اولا من الالتفات الى النتيجة على وجه الاجمال حتى ينبعث الذهن الى طلبها باعمال النظر في المبادي لتحصيل

الالتفات اليها ثانيا على وجه التفصيل فباعتبار ذلك الالتفات الاجمالي الاولي يتحقق هناك دعوى وباعتبار عمل النظر في المبادي و

حصول الالتفات التفصيلي الثانوي يتحقق اثبات تلك الدعوى فالدليل في الاصطلاح ما يتحقق فيه الحركتان المذكورتان ويكون

مثبتا للدعوى بالتقريب المذكور والالفاظ في كشفها عن معانيها ليست بتلك المثابة ضرورة ان فيها حركة واحدة من اللفظ الى مراد

المتكلم من دون سبق التفات اجمالي اليه باعث على النظر في الفاظه لتحصيله على التفصيل وحيث كان الكلام النفسي مدلول الكلام

اللفظي عند الاشاعرة كانت دلالة الخطاب اللفظي على النفسي من مقولة كشف اللفظ عن معناه فلا يسمى دليلا في الاصطلاح مثبتا

للدعوى وهذا كما ترى لا يرتبط بما نحن فيه من اعتراض من ان الكلام النفسي مطلوب بالانشاء والدليل ما يتوصل به الى مطلوب خبري

كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان جمهور مقالة الاشاعرة ليست هي الخطابات الانشائية ضرورة انهم يلتزمون بالكلام النفسي

انشائيا كان الخطاب ام خبريا ومراد المقرر نفي الدليلية المصطلح عن مطلق دلالة الالفاظ على المراد خبرا كان او انشاء وكلامه

مبني على نفي الدليلية في الانشاءات كاقيموا الصلاة وتسليمها في الاخبارات ككتب عليكم الصيام وهو بمعزل عما اراد المقرر وعلى

ان ما ذكره من ان المراد هي العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة ومتحققة في نفس الامر او عند الشارع مستدلا عليه بان المراد بالعلم

اما التصديق او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته نظر واضح اذ فرق بين العلم بوجوب الصلاة والتصديق

بكون وجوب الصلاة ثابتا ومتحققا في نفس الامر او عند الشارع والفقه ومفاد ادلته هو الاول دون الاخير اذ مرجع الاخير الى كون

دعوى وجوب الصلاة والصوم ثابتة ومتحققة في نفس الامر او عند الشارع والتصديق بثبوت هذه الدعوى ليس فقها ولا مفاد

الادلة الفقهية ولو سلم فالتعليل عليه بان العلم في تعريف الفقه هو التصديق عليل لاقتضائه العلم كون التصديق بوجوب الصلوة

ونحوها فقها لا التصديق بثبوت دعويها في نفس الامر او عند الشارع واما ما ذكره اخيرا من قوله الا ان الالفاظ لا تثبت معانيها اه

انما هو في سببها او تكلم المقرر من نفي الدليلية عن الالفاظ بالنسبة الى معانيها امر جلي اذ الالفاظ دوال على معانيها عند العالم

بالوضع بالضرورة والبداهة والدليل ما احتاج الى النظر واما ان الالفاظ توجب حضور معانيها وخطورها في ذهن السامع و

حضورها عنده والدليل ما اوجب التصديق لا التصور فيجب حمل كلام الفاضل المقرر لا على ما هو ظاهر من نفي الدليلية عن

الالفاظ او بعد علمها بان مدلولها الثبت باعتبار ايجابها الحظر والمعانى بل ايجابها التصديق بمراد المتكلم فيحصل فى هذه المرحلة ترتيب ضرورية

تحصيلها الى تمهيد مقدمات لابد من التصديق بها لمثل ان يقال زيد تكلم بهذه الالفاظ ولم يكن عن لاغ وكلاساه ولم فى مقام الافادة لا فادة

والظاهر منه ذلك فى مثله وكل من كان كذلك فهو يريد معانى الالفاظ فهذا يحصل المراد عليه وقد عرفت ان كلا الامرين اجنبيان عن غرض الفن و

مقصوده مفصلا ومجملا المعرفة بعد معرفة ان مقالة هذه المعترض من اوله الى اخرها صدر عن عدم تحصيل مراده كما هو حقه فلا ود

لشرح ما تضمنه من الاعتراض عليه كما لا يخفى بنفسه ولكن المناقشة فيه من جهة جزئي بعد صغرى وكبرى اما الكبرى فلان ما ادعاه من ان

الدليل عبارة عما يحقق فيه الحكم كالمتغير ان يفهم من اللزوم اوفق يحقق النظر كالاستدلال من دون سبق تصور النتيجة لا اجمالا ولا

تفصيلا كما لو شاهدنا دخانا فاستدللنا به على وجود النار ولم يسبق لنا تصور النار لا تفصيلا ولا اجمالا او ادعى عدم تسميته دليلا ولو كان مستعملا

ولو فى الاصطلاح غير مسموع بل يكفيه دعوى ان اغلب موارد الاستدلال من هذا القبيل واما الصغرى فلان فى خصوص المقام العلم

بالاحكام على وجه الاجمال متحقق فيتوصل بالنظر فى الكتاب والسنة الى تحصيلها على وجه التفصيل ثم ان الفاضل المعترض تصدى لدفع هذا

الاشكال فقال والذى يختلج فى خلدى هو جعل الاحكام عبارة عن العلم بنحو من الدين على نحو الاجمال والادلة عبارة عن الخطابات التفصيلية

نعم اولا بالبديهة ان كل البينة ولو باحكام الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله حرمت عليكم الميتة وحرمة الربوا او نحو ذلك

انتهى وظاهره دفع الاشكال على تقدير كون الحكم عبارة عن الخطابات اللفظية اذ لا اشكال على غير هذا التقدير لما عرفت ولا يخفى ان ما ذكره لو سلم ان

دفع الاشكال على التقدير المذكور مستعمل وفى الجواب المذكور نظر واضح اولا ان المجهول هى الخطابات التفصيلية وهى المستكشفة من الادلة نعم

المعهودة وانا اراها لعدم لوازم الخطابات الاجمالية لا من حيث الاجمال بل من حيث التفصيل فهو عين المحدود وما يتفاوت الا فى التعبير وثانيا

ان الخطابات الاجمالية لا يحصل الحكم كما لا يخفى وثالثا ان الخطاب التفصيلى لا يدل على الخطاب الاجمالى ورابعا ان العلم بالخطابات الاجمالية حاصل

من الضرورة لا يحتاج الى دليل وخامسا ان العلم بتلك الخطابات الاجمالية ليس فيها هذا واما الامر الثانى فهو وان كان خارجا عن

مقاصد الكلام فى المقام لكنه لا باس بالتعرض له على وجه الاجمال فنقول لما كان التكلم من صفات البارى تعالى وكان الكلام مؤلفا من

حروف مرتبة متعاقبة فى الوجود واقتضى الاول قدمه والثانى حدوثه انتظم هنا قياسان متناقضان احدهما ان كلامه تعالى صفة له و

كل صفة له تعالى قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكلما هو كذلك فهو حادث فافترق

الناس الى مذاهب اربعة لاضطرارهم الى القدح فى احدى مقدمتى القياسين فالكرامية والمعتزلة صححوا القياس الثانى وقدحوا فى

صغرى القياس الاول لكن من حيث الوصف وشهد ومنعوا كونها صفة قائمة بذات البارى تعالى وهذا هو الذى اختاره الفرقة الامامية ايضا

ونحن نقتصر في المقام على الكلام من مقالة الامامية فنقول ان كان الاشكال ناشيا من مجرد انتساب الكلام او القرآن مثلا اليه تعالى بحيث

يصدق ان هذا كلام تعالى فيتحقق هذا المعنى من الانتساب لا يحتاج الى الصفة الكاملة او الاتحاد بل يكفي في تحقق ذلك كونه تعالى هو

المخترع له ومعنى الاختراع هو اعتبار التاليف بين الالفاظ الكلية بحيث يخترع منها امر واحد شبيه بالقرآن مثلا او الشعر ونحوه الا ان الاختراع ذاك

غير متوقف على التكلم المخترع بخصوص تلك الالفاظ لعدم الملازمة اذ قد يكون مخترع الالفاظ متكلما بها الاخر غالبا كما اذا تكلمنا بكلام الشاعر

مثلا فقد يجتمع الامران كما اذا تكلم الشاعر بشعره فالاختراع والتكلم بالمخترع غير متلازمين والاضافة والنسبة تتحقق بالاول ولا تتوقف على

الثاني ولذا صح ان نقول تكلمت بكلام الشاعر او قرأت شعره وتكلمت بكلام الله تعالى او القرآن او قراءة القرآن اليه تعالى او كونه كلامه تعالى عينيا

الاول ومن تحصيل الاعجاز لان اختراع الكلام على هذا الاسلوب خارج عن طوق البشر لا باعتبار ايجاده وتكلمه فان ذلك لا يختص بشخص الى

الذكل احد يوجد القرآن الذي اخترعه الله سبحانه فكون القرآن كلامه تعالى من قبيل كون الشعر المخصوص كلام شاعر مخصوص او نثر خاص

من كلام ناثر خاص ونحو ذلك من اضافة سائر المخترعات الى من اخترعها انما هو باعتبار الاختراع والتاليف بين الالفاظ الكلية لا باعتبار

ايجادها في الخارج ولذا لا يختلف باختلاف القراءات [illegible] من سقوط النزاع المعروف من ان القرآن هل هو الذي قرأه الله تعالى على

جبرئيل او ما قرأه جبرئيل على النبي او ما قرأه النبي على الناس وان ما يقرأه غيرهم ليس قرآنا وانما هو شبيه له [illegible] فان كون القرآن كلامه

تعالى باعتبار اختراعه لفظا لا باعتبار ايجاده وان الاول لا يتوقف على الثاني جاز لنا منع تكلم الله تعالى به فلا يستلزم الحدوث كونه كلامه فعلى

هذا التقرير لا يتوجه اشكال اصلا نقض القياس حتى يلزم تحرير دفعه ويرجع ذلك الى منع صغرى القياس لان الاولى مكانه من الوضوح واما ان

كان الاشكال ناشيا من جهة تكلم الله تعالى بالفاظ القرآن كما هو الظاهر حيث يستدلون عليه بالعقل والنقل اما العقل فبدعوى كون

التكلم صفة كمال يجب ثبوتها للذات الواجب لا لزوم النقص بغيره تعالى واما النقل فبدعوى [illegible] ثبت بالتواتر عن الانبياء والرسل كونه

متكلما كتكلمه تعالى مع موسى عليه السلام من شجرة وفي الطور ونحوه فثبوت صدق الانبياء بالمعجزات بايجاده تعالى حتى يلزم

الدور المعروف من ان كونه تعالى موقوف على صدق الانبياء وصدق الانبياء موقوف على ايجاده تعالى وكيف كان فتكلم الله تعالى بالالفاظ

مما لا يقبل الانكار فنقول في دفع الاشكال على هذا التقدير ان التكلم بالمبادي مختلفة [illegible] فيقتضي في كل مورد كون المبدء صفة قائمة

بالذات فان المتكلم من يوجد الكلام ومعنى قيامه به ليس الا ايجاده له ولا يحدث بسببه الا صفة في الموجد كخلق سائر الاشياء فانه عبارة

عن تحقق الاشياء منه وانه لا يحدث بسببه صفة فيه تعالى فكون الذات متكلما او خالقا ليس الا كون الكلام او المخلوق حاصلا من

الذات من دون ان يحدث فيها بسببه صفة او تغير اصلا وكون اللفظ حادثا لا يستلزم الا حدوث [illegible] لا على حدوث موجده اذ لا يحدث فيه

نفسه كما عرفت الا ترى ان الابوة مثلا معنى تولد الابن منه ولا يختلف حال الاب بذلك بخلاف اتصافه بالعلم والقدرة ونحوهما فانهما عبارة

عن قيام صفة بالذات ولهذا كان في البارى تعالى عين الذات المقدسة ولزم قدمه وان شئت قلت ان العلم من صفات الحقيقية للذات

وهو في البارى تعالى عين ذاته المقدسة والتكلم من صفات الفعل ومن الاضافية المحضة كالخالقية والرازقية وهو خارج عن الذات

قال الحكيم السبزوارى ان الحقيقية من صفاته تعالى عين ذاته واما الاضافية المحضة كالخالقية والرازقية وغيرها فهى زائدة على ذاته حادثة

فلا منافاة بين كونه تعالى متكلما وكون التكلم حادثا وليس المراد ان صفته تعالى حادثة او يجوز قيام الحادث به تعالى كما قاله الكرامية فانه

كفر بل المراد ان التكلم ليس صفة حقيقية وانما هو فعل الله تعالى والتوصيف بالفعل ليس الا اضافة محضة لا توصيفا بالحقيقة ولا

منافاة بين حدوث الفعل وقدم الفاعل كما هو الحال في سائر افعاله تعالى واما كيفية ارتباط الحادث بالقديم فهى مسئلة اخرى اجنبية

عن مسئلتنا هذه نعم سائر افعاله تعالى ولا تختص بتكلمه تعالى والحنابلة والاشاعرة صححوا القياس الاول لكنهم اختلفوا في الثانى فذهب الحنابلة الى كونه حيث قالوا

ان تلك الحروف والالفاظ قديمة وافرط بعضهم حتى ادعى ان الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهو عجيب ومنعت الاشاعرة صغراه بدعواهم ان اتصاف

البارى تعالى بالكلام ليس باعتبار هذه الحروف والالفاظ المصوتة بل باعتبار صفة قائمة بالذات قديمة وسموها بالكلام النفسى وهو

عندهم من قبيل المعانى لا الالفاظ ومغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة قالوا في بيانه ان من يورد صيغة امر او

النهى او نداء او اخبارا او استخبارا او غيرها للمخاطب يجد في نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ المصوتة التى تسمى بالكلام اللفظى الحسى وذلك المعنى

الذى يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجرى

على موجبه هو الذى نسميه الكلام النفسى وحديثها قال الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا باعتبار قيام

هذا المعنى بالنفس يكون المتكلم متكلما ولما كان صفات الواجب عين ذاته كان في البارى تعالى قديما فهو كلامه تعالى لا الالفاظ المصوتة

التى تسمى بالكلام اللفظى الحسى وذلك المعنى الذى يجده في نفسه فقد صغرى القياس والثانى ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة

متعاقبة في الوجود واحتجوا على ذلك بوجوه اهمها وجهان الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده ولو في محل اخر للقطع بانه من اوجد

الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى يخلق الاصوات لا يسمى مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم سميناه متكلما وان لم

نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان نعلم ان موجده هو الله تعالى وح فالكلام القائم بذات البارى تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسى المنتظم

من الحروف المسموعة لانه حادث اذ كل حرف من كل كلمة له ابتداء وانتهاء والحرف الثانى مسبوق بالاول مشروط بانقضائه والمجموع ايضا مركب من

المبتداء والانتهاء فيكون حادثا لامتناع طريان العدم على القديم والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى

المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث اذ كل حرف من كلمة له ابتداء وانتهاء ومن ثم يكون خلافه لامتناع طريان العدم على القديم و

الحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى الذي ذكرناه لانا لا نطلق عليه اسم الكلام ثم الخبر هو نسبة احد طرفي

الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة

لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به

ليظهر عذره عند من يلومه وكذا النهي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما اتضح لك من قيام نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر بنفس المتكلم وهذا المعنى

القائم بنفس الامر والناهي الذي عرفت انه غير العلم وغير الارادة والكراهة ولا الالفاظ المسموعة والجواب عن الاول اولا ان المتكلم

عبارة عن موجد الكلام واتصافه بالكلام وقيامه به لا معنى له الا ايجاده لا غير ايجاد الكلام تكلما بل هو اذا لم يكن هناك من ينسب اليه الفعل

ولذا لو انطق الله تعالى الشجر مثلا لم يكن الله تعالى متكلما بذلك قطعا مقالة الخلاف ما كلم الله موسى ع من تحت الشجرة بمعنى ايجاد الكلام في

الشجرة الناطقة فقط فان المتكلم هو الخالق ومع ذلك لا يصح انتسابه اليه تعالى اذا لم يكن هناك آلة اصلا والعجب ممن يزعم ان افعال

العباد مخلوقة لله تعالى ثم لا يلتزم بانتساب كلامهم اليه تعالى وثانيا ان المتكلم اذا اصدر منه الكلام الخبري فهناك امور احدها تصور

الكلام الخبري اللفظي اعني الالفاظ المؤلفة منها الكلام على النحو الذي يريد ان ياتي بها وايجادها ضرورة ان كل فاعل فعل بالاختيار يتصوره

على النحو الذي يريد ايجاده وهذا التصور الذي هو حصول صورة الكلام اللفظي في الذهن فليس مقصودهم من الكلام النفسي ذلك قطعا

لعدم كونه مدلول الكلام اللفظي على ما زعموه من كون الكلام النفسي مدلول اللفظي ولا غرض المتكلم ايقاع هذه الصورة في نفس السامع

على ما ذكروه ولاستوائه بالنسبة الى سائر الافعال فيلزم ثبوت ضرب نفسي وقتل نفسي وشرب نفسي وهكذا لوجوب تصورها قبل ايجادها

ولما لم يلتزموا بها التي يرتجلونها لكونه في الحقيقة عبارة عن الوجود الذهني الذي لا ينكره احد عاقل فكيف يكون مما تفردت به الاشاعرة

ثانيها تصور الموضوع والمحمول والنسبة وعدم كونه من مقولة الكلام اوضح من ان يبين ثالثها ثبوت النسبة او انتفاؤها في الواقع و

عدم كونه كلاما اوضح من سابقه رابعها العلم بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر وكان ايضا لعدم كونه من سنخ الكلام مضافا

الى تصريحهم بكونه للعلم مغايرا للكلام النفسي الذي زعموه فلم يبق الا العبارة الصادرة عنه التي هي الكلام اللفظي فالكلام

منحصر في اللفظي ولا يعقل هنا كلام غيره وكذا اذا اصدر منه امر او نهي فهنا ايضا امور احدها تصور اجزاء الكلام اللفظي ثانيها

تصور اجزاء معناه وقد عرفت حالها ثالثها الارادة والكراهة القائمة بنفس المتكلم وقد صرحوا بمغايرتهما للكلام النفسي فلم يبق الا

العبارة الصادرة فهي الكلام ولا يعقل كلام غيرها والمعنى الذي في الحلل الذي توهموه مغايرا لهذه الامور ليس الا وهم الخيال نشا

اليه اصلا ولا حقيقة وقد قلنا ان المعلوم بالضرورة من الدين واجماع السلف والخلف كون هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة المسمى بالقرآن كلام الله حقيقة فلا بد من التزام كون الباري تعالى متكلما بهذا الاعتبار ايضا اعني
باعتبار الكلام اللفظي اذ لا فرق بين قولنا هو كلام الله او تكلم الله بهذا الكلام الا باعتبار السابق الذي تقدم وهو غير ملحوظ
في مقصود المقام وقد عرفت ان معنى اضافة الكلام الى الشخص ليس الا ايجاده لغرض صحة اتصاف الله تعالى به بالكلام اللفظي بهذا الاعتبار
لا داعي الى تكلف اثبات النفسي لتصحيح اتصاف الله تعالى به وتوهم ان اتصاف الله تعالى بالكلام باعتبار قيام الكلام النفسي به لا
باعتبار الكلام اللفظي الذي هو القرآن ولذا هو كلام الملك او النبي ص فاسد جدا لان المتوهم ان اراد بما اسلفناه من ان الاختراع كاف في
الاضافة والانتساب ولا يحتاج الى التكلم به شيء انه لا يقتضي الالتزام بالكلام النفسي على ما مر بل يوجب تحقق انتسابين باعتبارين احدهما
الاختراعي وهو الى الله تعالى والآخر الايجادي وهو الى الملك ع ونحوه خارج عن محل الفرض اذ المفروض تكلم الله تعالى بالقرآن او غيره ودفع
الاشكال عليه بهذا التقدير وان اراد المتوهم على هذا التقدير دفع الاشكال بالتفكيك بين الانتسابين بان انتسابه اليه باعتبار الكلام
النفسي لا باعتبار اللفظي بل هو بهذا الاعتبار منتسب الى الملك او النبي فنقول ان هذا المتوهم اما ان يكون يعترف بان الالفاظ كلام الله تعالى او لا
فان اعترف تعين ما قلناه لما عرفت انه لا فرق بين ان يقال هو كلام زيد او زيد تكلم به او زيد متكلم به ومع هذا الاعتراف لا يحتاج
اتصاف الباري تعالى به اذ الاعتراف بكون هذه الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة وانكار اتصاف الباري تعالى بها بهذا الاعتبار تناقض محض وان
انكر خرج عن الفرض وخالف الضرورة وتعلقا بالتبليغ بانه في احد الخطاب فلا انهم يتفوهون بل يدعون ان اتصافه تعالى به باعتبار معناه الذي
هو كلام نفسي لا باعتبار لفظه المتصف باللفظ هو الملك او النبي ص فيرده ان اضافة ما سمعناه الى الملك او النبي ص اذا لم يكونوا مختارين في
صدور اللفظ عنهما بل اوجد الله الكلام بهما من دون اختيار منهما كان تكلم الله تعالى موسى ع بالشجرة لم يكن منافيا لاضافة الكلام
اللفظي اليه تعالى وكونه هو المتكلم به حقيقة وان كانا مستقلين في الارادة والاختيار فنسبته الى الله تعالى لا وجه لها بشيء من الاعتبار ولا
اعني الاثر النفسي والاثر اللفظي والحاصل ان التفكيك في الانتسابين بحسب الاعتبارين بان يكون المتكلم به باعتبار الكلام النفسي هو الباري
تعالى وباعتبار اللفظي فقط هو الملك او النبي غير معقول فاتضح انه لا بد من الالتزام باتصافه تعالى باللفظي ايضا ولو بمعنى كونه
موجدا له ومعه لا داعي الى الالتزام بالكلام النفسي الذي لا نتعقله اصلا والجواب عن الثاني انه لا الالتزام باتصافه تعالى باللفظي ايضا ولو
بمعنى كونه موجدا له ان قيام النسبة بالنفس لا معنى له ولا حقيقة له الا تصورها والاذعان بها فالمخبر بما يعلم خلافه او يتردد فيه لا
معنى لقيام النسبة في نفسه وحصول تلك النسبة وتصورها وليس هناك شيء وراء ذلك واما الآمر والناهي بالامر كان لكيف

الابتلائية ونحوها فليس لها ونهايا ما هو شيء يشبهها التي توصل به الى غرض ام ما تقيح بهذه الابيانات ان الكلام النفسي من المحدثات
والاوهام الضعيفة التي لا اصل لها ولا حقيقة و الشرعية صفة للاحكام مختصة لمعلماتها وللاصوليين في تمييزها عن غيرها تعد بيوه
منها ان الحكم الشرعي ما من شانه ان يوخذ من الشارع ولذا يستقل باثبات بعضها العقل كما عرفته انما مثل الوجوب ما لقيد الاخير خرج
مثل حرمة الظلم ووجوب رد الوديعة ونحوها حيث ان من شانها ايضا ان توخذ من الشارع لكن لا ينافي استقلال العقل باثباتها
وظاهره ان النسبة الى الشرع باعتبار كون الشارع هو المبين لها او يرد عليه الا النقض بوجوب التوحيد ووجوب تصديق النبي
ووجوب النظر الى المعجزة وامثالها مما ليس من شانها الاخذ من الشارع لاستحالة الشرع انها احكام شرعية قطعا لما ثبت الامر ابها صلى الله
عليه وثانيا ان مجرد الاعلام والتبيين لا يكاد يصحح النسبة وانما يصح سبيلها ما نسبه اليه الا ترى ان الدرهم مثلا من شانه ان يوخذ
من الطبيب لا يصح ان ينسب اليه وثالثا انه لو فرض كون المعيار في النسبة المرجعية في الادراك والاستكشاف فلو فرضنا انقلاب الامر
وصيرورة الشارع هو المرجع في الدلالة على جميع الاحكام العقلية لزم صيرورة تلك الاحكام احكاما شرعية وكذا لو انعكس الامر وصار
المرجع في فهم جميع الاحكام المجعولة للشارع هو العقل لزم خروج تلك الاحكام عن كونها شرعية وصيرورتها احكاما عقلية وهو بين
الفساد اذ الحكم العقلي ليس عبارة عما يدركه العقل ضرورة ان كثيرا من الاحكام الشرعية يستقل بادراكها العقل بل الحكم
يحتمل ادراكها بالاخرة الى العقل وانما المراد بالاحكام العقلية هي المحمولات الثابتة للموضوع في نفس الامر المستندة الى جعل جاعل
فلذا لو طلبت بالشرعية اريد بها ان الاحكام المحمولات الثابتة لها لا لذاتها بل بجعل الشارع فالاحكام الشرعية هنا تقابل بالعقلية لو م
بها فالشرعية لكن هذا غير مراد في المقام كما يستقيم ان شاء الله ولعلها ان بني على اخذ الشرع بمعنى الشارع وهو منظور فيه لعدم
المراد صحة استعمال الشرع بمعنى الشارع لانه من باب استعمال المصدر بمعنى اسم الفاعل وعدم الاشارة الى عدم جوازه في نظيره
استعماله في المفعول صنيعا بيان عدم استعمال العلم بمعنى المعلوم وسيجيء بيانه في محله تفصيلا من جهة عدم العلاقة المصححة للاستعمال
والعائد الى وقوع الاستعمال فيها لتحقق العلاقة اخرى بحسبه تلك الموارد مخصوصة في نفس تلك الموارد ثانيها الاحكام المستندة ثبوتها
لموضوعها الى جعل الشارع ويرد على هذا التحديد مضافا الى ابتنائه ايضا على اخذ الشرع بمعنى الشارع وقد عرفت فساده انه يوجب خروج
مثل حرمة الظلم ووجوب رد الوديعة وامثالها مما يحسب جعل الشارع واصلاحه بان المراد من استناده الى الشارع انه يمكن ان دخل
فيكون موضع المحصل ان غاية ما يمكن توجيهه ان الحاكم في الشيء لها باثباته او عدم دفعه ان كان له الرافع وان شئت قلت اما بالاحداث
واما بالابقاء والادامة فرارا من الحيلولة من التقريب فيكون المحصل الاحكام التي لا مرجع لها الى الشارع اثباتا ونفيا او دفعا بحيث

مثل اثباتها او بعضها الفعل ومنتهى ما يترتب على التعبد الاغماض عن مسامحة التوجيه خروج الاحكام العقلية التي تعقل ايضا

من الشارع بعضها عن الحد واما ما لا يتعلق الا بالحكم كقبح الظلم ووجوب التوحيد ووجوب التصديق بالنبي ووجوب النظر الى المعجزة ولذا

في المقدمة خارجة عن الحد وهي داخلة في المحدود فانها احكام شرعية قطعا فانه لا امر ان ما عدى الاول ليس شرعية كما لا يخفى فانتقض

بعضها طرده وبعضها عكسه والتحقيق ان يقال ان الشرع بمعنى الطريقة وطريقة النبي هي شرعه وملته فان نسبة الشارع اذا قيست الى الفعل

والمكلف التي هي المنشأ لصدور احكام منشرع منها جهة وحدانية بسيطة يقال لها طريقة الشارع وشرعه وملته ودينه الا انه

كل الفطر باعتبار لان المراد من الجميع هي الجهة الوحدانية المنتزعة وهي المسالك والمذهب في الطريقة والشرع اذ من سبيل الى الله تعالى وهو

طريق الجنة والرضوان وما سواه طريق النار والخذلان والشارع عبارة عن صاحب هذه الطريقة ولا ريب في ان قوام هذه الطريقة ببعض

بالاحكام المناسبة لتلك الحالة اصولية كانت الاحكام ام فرعية فالشرع امر منتزع من مجموع هذه الاحكام والمنتزع منه متحد اذا ما منشأ واي

اعتبار ان الشرع عين الاحكام باعتبار وغيرها باعتبار اخر فنسبة الاحكام الى الشرع من قبيل نسبة المنتزع منه الى المنتزع فالاحكام الشرعية عينه

ما يلحقها الاحكام المقومة لعنوان الشرع وكذا الحكم الشرعي نظير قولك مسائل نحوية او فقهية او مسئلة فقهية او نحوية لما تقدم ان النحو عبارة وق

عن الفن وهو امر منتزع من مجموع المسائل باعتبار رجوعها الى امر واحد كما هو الموضوع وكذا الشرع عبارة عن امر منتزع من مجموع الاحكام

الملحوظة بلحاظ وحداني من جهة رجوعها او مناسبتها الى تلك الحالة البسيطة المفروضة للشارع بالقياس الى المكلف في فعله فنسبة الحكم الى الشرع ي

كنسبة المسئلة الى الفقه فان سئلت قلت الاحكام الشرعية هي الاحكام المقومة للشرع اصولية كانت ام فرعية عقلية كانت ام مجعولة للشارع فيدخل

مثل وجوب التوحيد ووجوب التصديق بالنبي وحرمة الظلم وامثالها ولا ينتقض بشيء من المجاز والمنقولة وحينئذ يتحقق لك وجه حسن النسبة

علت نسبة اخذ الشرع بمعنى الشارع ببطلان ما ذكره صاحب الفصول وغيره في وجه النسبة انه من قبيل نسبة الشيء الى متعلقه او و صحه

او كلمة مضافا اليه وصلوح هذا المقدار من الارتباط لتصحيح النسبة لا مرية انه لا يصح ان يقال لمن وقعت فيها ان وعوده دار ولذا ي

تكلم صاحبها ان كلامه صحيح وهو وشرع على ذلك ساير المتعلقات ولا الارتباط الاجتماعي ولا ليد سببا او وجه او واسطة لا انه يتعدى الفرعية عينها

صفة بعض صفة لا تخرج الاصولية بعضها جملة كالفاضل القزويني ونظرائه من تقدمه او تاخر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة ومن

بالعمل او بكيفيته م

اهمل قيد الكيفية اعتمادا على وضوح اعتبار واخذ مجرد العمل مغنيا عن جميع الكيفيات المتعلقة لامساك الاعمال الماهية بعضها ابدا عن بعض

لا يتعلق عليه حكم اصلا فان الجامع بين الصلوة والزنا والحج وشرب الخمر ونحوه لا يتعلق عليه حكم اصلا كما هو واضح كوضوح كون لحد تفسير

المعرف من الحكم الشرعي لا المطلق الفرعي او الفرعي فما وقع لصاحب الفصول في المقامين من تنبيح الملتفتات يكاد يلحق بالمهملات والاعم

بالكتب العلمية وجوب التنزه عما مثاله وكيف كان فظاهر الجماعة اراده ثم من التعلق العروض فيكون معيار الحكم الفرعي هو عروضه للفعل

بلا واسطة فكل حكم يعرض لفعل المكلف من دون توسط شيء كالوجوب العارض للصلاة او الصوم والحرمة العارضة للظلم و

شرب الخمر او الزنا ونحوه فهو فرعي ومما ذكرنا تبين ان ما يتعلق بالعمل بواسطة دون واسطة عدية تبعية او لا يكون به تعلق اصلا

فهو اصلي فان احكام اصول الدين او اصول الفقه وان كان لها تعلق بفعل المكلف فانما هو بواسطة الاحكام الفرعية مثلا كون

الامر للوجوب والنهي للحرمة انما يتعلق بفعل المكلف بواسطة الوجوب والحرمة وكذا وجوب التصديق بوجود الصانع المستتبع لوجوب التصديق

بمرسله المستتبع لوجوب اطاعته وقبول اوامره المستتبع لوجوب فعل وحرمة آخر بعد ايجابه وتحريمه فوجوب فعل على المكلف مثلا متوقف

على تلك الاحكام الاصولية الاعتقادية فتلك الاحكام الاصولية لها تعلق بفعل المكلف من جهة هذا الوجوب الذي هو حكم فرعي وقد

لا يكون للحكم الاصلي تعلق بفعل المكلف اصلا كوجوب التصديق ببعض احوال المعاد مثلا فبالفرعية يخرج جميع الاصولية سواء كان

من احكام اصول الدين او اصول الفقه هذا ما ذكروه مع غاية توجيه واصطلاح منا لكن الفساد متطرق اليه من وجوه عديدة

منها انه ان اريد من التعلق العروض او ذكر الواسطة لان الاحكام الاصولية ليس معروضها فعل المكلف لان وجوب اثبات

الصانع او توحيده او نبوة النبي لا يعرض لافعال المكلفين وكذا كون الامر للوجوب والنهي للحرمة يعرضان لنفس الامر والنهي لا لفعل

المكلفين فلا يلزم الواسطة كما لا يخفى وان اريد به مطلق الارتباط باي نحو كان فمع عدم تحصله في نفسه لا ارتباط المتعلق بقيد

الواسطة اذ هو نظير ارتباط شيء بشيء فاي شيء يحصل المعنى يوجب خروج اغلب الاحكام الفرعية لكلها عن كونها فرعية ضرورة ان ارتباطها

بموضوعها اما بواسطة جعل الشارع او لوجود صفة صلاح او فساد وتوهم ان ما ذكر واسطة في الثبوت لا في العروض فعدم اللزوم

من الواسطة هو الثانية لا الاولى فاسد لانه يرجع الى اخذ التعلق بمعنى العروض لا مطلق الارتباط الذي هو المفروض كما لا يخفى و

منها ان الواسطة ان اريد بها الوسط في الثبوت الشامل للحيثية والمقدم وان اريد فان المتعلق العروض لا يتنوع من جميع الاحكام الفرعية

لموضوعاتها اما من جعل الشارع او من وجود صفة حسن او قبح فيه وان اريد بها الوسط في العروض لم يرجع الى محصل لان جميع الاحكام

تعرض لفعل المكلف بواسطة امور وعناوين هي وسائط في العروض اذ الفعل من حيث هو فعل لم يقع معروضا للحكم ابدا والا لزم

اجتماع الاحكام المتناقضة بل الاحكام تعرض العناوين الخاصة وبواسطة عروض تلك العناوين للفعل يعرض له الحكم فربما لا

يقع الفعل معروضا للحكم الا بتوسط عناوين متكثرة ولنشتغل مثلا لذلك مثلا ان الحرمة تعرض لعنوان الكذب وهو معروض لعنوان

الخبر وهو معروض لعنوان الكلام وهو معروض لعنوان اللفظ وهو معروض لعنوان الصوت وهو معروض لفعل المكلف فالحرمة تعرض لفعل

المكلف بتوسط هذه الوسائط والعناوين وكلها وسائط للعروض وهكذا موضوعية الفعل الصادي للاحكام كوجوب الصلوة والصوم
وحرمة الزنا وامثالها فانا نريد من الواسطة ما يشمل امثال ذلك لا نرم المحذور المتقدم وهو خروج جميع الاحكام الفرعية عن كونها
فرعية اذ شيء منها لا يعرض لنفس الفعل المشتمل على هذه العناوين فلو فرض ذلك استلزم المحال لارتفاع الفرق بين الصلوة والزنا
مثلا لكون المعارضة للفعل من حيث هو هو دون مدخلية لخصوصية الصلوتية والزنائية ومع قطع النظر عنهما لاتحادهما في جهة
الفعلية والمتوهم للشيخ من جهة ورود الاحكام المتباينة على محل واحد هو الفعل من حيث هو وان اريد من الواسطة ما عدا امثال
ذلك كما هو ظاهر من اخذ قيد الكيفية وقلنا ان من اهلها اعم على وضوح لعبارتها فمع الاغماض عن كفاية قيد الكيفية لادخال
العناوين جميعها لابتنائه على كون جميع العناوين التي هي مدارها الاحكام من مقولة الكيف وهو بديهي البطلان فلا بد من
تعيين تلك الواسطة التي يدور معها فرعية واصلية مدار عروض الفعل بتوسطها او عدمه مع انها مفقودة اصلا اذ ليس للاحكام الشرعية
وسط في عروضها للفعل المكلفين ولو امثال تلك العناوين المتقدمة كما سبق في التعريف المذكور ولم يرجع مفاد التقييد الى محصل
مزيد الامر بجهل وابهام كما لا يخفى ومنها انه ينتقض طردا بمثل اصالة البراءة واصالة الاباحة فان مفادها الرخصة في الفعل
وهي تساوق جواز الفعل فهو متعلق بالعمل بلا واسطة ومنها انه ينتقض عكسا بالعلم بالاحكام الوضعية كمباحث النجاسات والمطهرات
والمواريث فانها احكام فرعية لا تتعلق بافعال المكلفين الا بالواسطة ومنها ان العمل بمعنى افعال الجوارح خرج مباحث النية وان اريد منه
ما لا يتم منها او من افعال القلب دخل الاحكام الاصولية التكليفية كوجوب الاعتقاد بالوحدانية والرسالة والامامة ونحوها ومنها انه
ينتقض بخروج الاحكام المتعلقة بالزوائد وتعميم العمل لها كما ترى ومنها انه ان اريد عمل المكلف خرج الاحكام المتعلقة لافعال الصبيان
والمجانين تكليفية كانت ام وضعية كاستحباب الصلوة او ذكر اسناد الى الصبي وكاستحباب اطعام المجامع وقضاء حاجته
لا نلتزم بعده توجيه شيء من الاحكام التكليفية حتى الاستحباب بلا باحة الى الصبي وكصحة صلوته ومعاملاته وكون اتلافه موجبا للضمان
وكون جنابته موجبة للحدث ونحو ذلك من الاحكام الوضعية اللهم الا ان يدعى ان يراد بعمل مطلق الانسان الى غير ذلك من وجوه الفساد المتطرق
الى التعريف المذكور ولعله لما ذكر سبهنا صاحب الفصول وحيث عجز عن ايفائه بتفسير صحيح لكثرة ما يراد من النقوض ووجوه الفساد فقال
ان المراد من الفرعية هي المسائل المعروفة في الفقه ودونها في الكتب المعهودة ولا ريب ان ذلك احالة على الاجمال فلا يفيد الا الاجمال
والتحقيق ان يقال قد عرفت فيما سلف ان الفرع مقابل الاصل وان الدين والشرع امر واحد هو عبارة عن مفهوم المنتزع عن مجموع الاحكام
الملحوظة بلحاظ وحداني فالشرع امر منتزع من مجموع الاحكام الا ان الاحكام الاعتقادية اصل وعمدة في قوام الدين بها والاحكام العملية

خرج ويتبع فهذه الجهة لأن مرجع العقائد إلى الالتزام بالعبودية لله تعالى والتوسم بسمة الرعية له وهو المراد بالإسلام البعيد

المراد بالاعتقاد هو التصديق فإنه لا يعقل التكليف بفعل المراد به عقد القلب والالتزام بالعبودية والتسليم لذلك وهذا هو معنى جامع الظاهر

والسالك إلى العلم الجازم فمن معتقد به ولو حصل له ذلك فهو مسلم وإن قطع بالخلاف ومن لم يعتقد فلم يعلم ولم يلتزم به فهو كافر غير مسلم فإن

علم مع ذلك بالحق فهو كافر وجاحد وهذا هو الفارق بين الجحود ومطلق الكفر ومرجع الأحكام العملية إلى أعمال تلك العبودية وآثارها منه

ووظائفها ولا ريب أنها من شئون ذلك الالتزام وآثاره في الحقيقة فبهذا البيان اتضح لك أن العقائد المعروفة هي الأصل والعمدة في مراسم

الدين لا أصول الدين كما توهم من التوحيد أصل من بينها فهو أصل أصول الدين لكونه عمدة العقيدة فوام الدين وأما دخالة سائر الأحكام

فلعلها من جهة استتباعها لكونها في الحقيقة أعمال الوظائف فيها وآثارها من لوازمها فلهذا صارت فروع الدين فإذا عرفت ذلك علمت أن

الحكم الفرعي في مقابل الحكم الأصلي الذي هو من أصول الدين كما توهم فقيد الفرعية لإخراج أحكام أصول الدين بعيد الاحتياط به لأن عدد على

تصحيح التعريف الذي ذكروه للأحكام الفرعية وعلى دفع جميع النقوض عنه توضيح ذلك أن المقصود أولاً وبالذات من أصول الدين هو

الاعتقاد وإن كان العمل منها أيضا مقصود لكن ثانيا وبالعرض والمقصود من الأحكام الفرعية بعكس ذلك فإن المقصود منها ابتداءً

هو العمل وإن تعلق القصد منها إلى العقائد أيضا لكن ثانيا وبالعرض فالمراد من تعلق الحكم بالعمل إنما هو باعتبار تعلق الغرض منه

من كونه بلا واسطة كون متعلق الغرض منه ابتداء لا ثانيا وبالواسطة كما هو شأن أحكام أصول الدين فإن تعلق الغرض منه أولاً

منها إلى العمل إنما هو تعلق ثانوي بواسطة تعلقه الابتدائي بالعقائد وعلى هذا فتحديد الحكم الفرعي بأنه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة في

قبال أحكام أصول الدين تعريف متين لا يتوجه عليه شيء مما تقدم إذ ليس المراد من التعلق العروض إلا مطلق الارتباط بالمعنى المتقدم حتى

يتوجه النقض الأول ولا أن الواسطة هو الواسطة في العروض والثبوت حتى يتوجه الثاني وأما النقض الثالث فبأن الملازمة بكون حكم

أصل البراءة وأصالة الإباحة والاستصحاب وحجية الخبر ونظائرها من الأحكام الفرعية ولا بد من إدخالها في تعريف الفرعي لأنها أحكام

شرعية يتعلق الغرض والمقصود منها بالعمل دون الاعتقاد وأما مثل كون الأمر للوجوب والنهي للحرمة وأشباههما من مسائل الأصول فهي

أجنبية عن المقام لأنها ليست من الدين لا من أصوله ولا من فروعه بل خارجة عن المقسم فلا يشملها تعريف القسم الفرعي منه وكذا

الرابع فإن الأحكام الوضعية أيضا كمباحث النجاسات والمطهرات والمواريث ونظائرها أحكام شرعية يقصد منها العمل دون الاعتقاد لا

وأما النقض الخامس فإنك قد عرفت أن الفرعي ما يقصد منه العمل دون الاعتقاد وإن كان من أعمال القلب فمباحث النية مقصود من حيث

كونها فعلاً وإن كان من أفعال القلب لا الجوارح لا من حيث كونها اعتقاد فيشملها الحد ومما ذكرنا ظهر اندفاع النقض السابع والسادس و

سابرها او وجه التأخر ونحو ذلك فيهم بعد تنقيح موضوعه وحاجة وهو ان تعتنيه الفرعية في صناعة الفقه على هذا التقدير يوجب دخول مباحث اصل البرائة

واصالة الاباحة والاستصحاب وحجية الخبر وغيرها من مباحث الاصول في الاحكام الشرعية التي جعلها الشارع للعمل الا الاعتقاد في الفقه

مع انها خارجة عنه وداخلة في اصول الفقه فلا محيص من ذكر قيد آخر لاخراجها وحيث لم يذكر لزم انتقاض حد الفقه طردا والجواب عنه اولا

بالتزام انه من الفقه مع انها خارجة عنه وداخلة في اصول الفقه فلا محيص سيما على القول بكونها احكاما شرعية عقلية مجعولة وسيأتي

ان الاصول ليس فيها استنفادا بل هو ملحق من فنون شتى فلا ضير في كون تلك المباحث الاصولية من فن الفقه وان ذكرت في كتب

قال شيخنا الاجل المرتضى ره ان الاستصحاب على القول بكونه من الاصول العملية يكون كسائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة فيه

القاعدة كقاعدة الضرر والاستعمال النظر قاعدة نفي الضرر ويخرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف انتهى موضع الحاجة وثانيا

انه لو سلم عدم دخول تلك المباحث في فن الفقه فغاية ما هناك انتقاض حد الفقه به لا انتقاض حد الحكم الفرعي فان الغرض اصلاح

لا الاول الفائدة بجري فساده كثيرة وليكن هذا من جملتها ولا يلزم من فساد حد الفقه العرض الذي نحن بصدد تصحيحه والاول لا يجمع ذلك

فعلية ما لا الدلالة وهذه الهيئة على ما سيجيء في مباحث المشتق موضوعة لحامل المبدأ فلما كانت المبادي تختلف باختلاف الخصوصيات

الملحوظة فيها وكل هيئة من الهيئات متكفلة بحسب الوضع لافادة نحو خاص منها والخالي عن جميع الخصوصيات هو هيئة فاعل فهو بمنزلة ام الباب

بين صيغ الفاعل واما سائر الاوزان كفعيل وفعيل وفعال وفعول وامثالها فكل منها موضوعة لنحو خاص من انحاء التلبس بالفعل

سيأتي انشاء الله تعالى تفصيلها في محله والغرض هنا الاشارة الاجمالية الى ان فعيلا في هذه الهيئة وضعت لافادة التلبس بالمبدأ على نحو

الحاملية له وهذا يختلف باختلاف المواد والمبادي فربما يكون حامل المبدأ هو الفاعل كعليم فان حامل العلم هو العالم وكذا الدليل فان حامل

هو الدال وقد يكون هو المفعول كجريح فان حامل الجرح هو المجروح ومنه توهم الاشتراك اللفظي كما وقع لبعض وتعدد ابدا من خفاء مقصود الجامع

ذكرنا انتفع الى فساده وقد لا يتحقق هذا النحو من التلبس في مادة اي يكون خصوصية المادة بحيث لا تصلح لهذا النحو من التلبس فلا يجئ

فعيل وقد يكون خصوصية المادة بحيث لا يصلح لعين هذا النحو من التلبس فلا يجي منها سابر صح ٤٤

سائر الافعال كالشرافة حيث لا يجيء منها الا فعيل فلا يقال شارف ومشروف وشريف ونحو ذلك من توهم ان فعيلا

ذكرنا انتفع الى فساده هنا ما يتعلق بمفاد الهيئة واما المادة وهي الدلالة فشرحها وان كان يأتي في محله تفصيلا الا انه لابد من

لمعناها بما يتضح به معنى الدليل فنقول الدلالة بحسب اللغة الارائة واما شرحها بحسب الماهية فهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم

العلم بشيء آخر والمراد من لفظ العلم فيما نحن فيه هو التصديق اذ لا يعقل ان يكون المراد هو التصور بمعنى الخطور كما قد يسبق الى

بعض الاوهام كما سنريه لك تفصيلا لان التصور بمعنى مجرد الخطور ليس علما بل هو من اقسام الجهل الا التصور بمعنى المعرفة والاطلاع

الذي هو من اقسام العلم وقسيم بالتصور في مقابل التصديق لاستحالة كون معرفة ماهية مستلزمة لمعرفة ماهية اخرى ولا بد لي

التصديق بمعنى الثاني لخطور لاستحالة عدم المشاكلة ولعدم تصور ارادة الخطور الذي هو جهل من لفظ العلم وبالجملة من التفتازاني في

حيث زعم ان الاولى بمعنى التصديق والثاني التصور وبمعنى الخطور فقال ان التصديق بالالفاظ والعلم بوجودها يوجب خطور معانيها في

الذهن لا التصديق بثبوتها في الخارج والا لامتنع الكذب ولزم اجتماع النقيضين عند الاخبار بامرين متناقضين و[illegible] مضافا

الى ما عرفت سابقا الى ان الدلالة التزام من دلالة الالفاظ ولا يعقل في دلالة الدخان على النار وان يقال ان التصديق بوجود الدخان يوجب خطور

النار في الذهن ان مقتضاه [illegible] عن كون دلالة الالفاظ تابعة للارادة وسياق في محله ان الالفاظ وضعت للدلالة

والكشف عن مراد المتكلم وليس معنى ذلك ان الالفاظ لم توضع بازاء المعاني النفس الامرية بل الامور الذهنية كما سبق الى

بعض الاوهام بل الالفاظ توضع للامور الواقعية الا انه وضع شيء لشيء ليس الا تعيينه واختصاصه به وتعيين شيء لشيء

واختصاصه به لا يكون الا في جهة من الجهات وتعيين اللفظ للمعنى انما هو في جهة الدلالة عليه كما ينبئ عنه تعريفهم الوضع بانه تعيين

اللفظ للدلالة على المعنى وليس معناه الا كون اللفظ متعينا للمعنى في جهة الدلالة عليه كما ينبئ عنه تعريفهم الوضع بانه يوجب معرفة ان

الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وان ارادة الخطور من العلم في الموضعين غلط لانه جهل لا يطلق عليه العلم وكما

التصور بمعنى المعرفة وكذا التشكيك لا يستقيم وجب ارادة التصديق منه في الموضعين ولذا كان استلزام التخصيص بشيء التخصيص

آخر الذي هو معنى الدلالة متوقفا على وجود العلاقة بين الشيئين ولا يعقل العلاقة الا بالعلية انحصرت الدلالة في اللمية والانية

فالاستدلال بالعلة على المعلول لمي ومن احد المعلولين على الآخر وحينئذ [illegible] فيما بين الالفاظ والعلاقة والعلية

لفظ ومعناها من الالفاظ وبين قيام ذلك في الخارج فالالفاظ لا تدل على الواقع ابدا وانما تدل على المعاني من حيث كونها مرادة

للمتكلم بذلك للعلم العلم بكونه في مقام التفهيم وامر انما في ضميره ولعلمه السببية الداعية لايجاده الالفاظ تحقق العلاقة والعلية

بين مراد المتكلم وبين الالفاظ الصادرة عنه فيستدل بوجود الالفاظ على كون معانيها مرادة للمتكلم استدلالا انيا فتحقق

العلاقة والعلية الدلالة في الالفاظ بتعيين ارادة المتكلم فيستلزم التصديق بوجود الالفاظ التصديق بكون معانيها هو الذي

المتكلم ارادة فالالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ولكن وضعها لها عبارة عن تعيينها لها في جهة الدلالة عليها من حيث كونها مرادة

للمتكلم فاللفظ لا يدل ابتداء الا على المراد فهو كاشف عن مراد المتكلم لا عن الواقع وحيث ذلك على التفتازاني في توقع فيما

زعم ان الالفاظ تدل على الواقع فانكشف التشكيك بين العلمين في الموضعين فيلزم كون الاول بمعنى التصديق وحمل الثاني على بمعنى الخطور

اذ لو اسند بل التصديق ايضا كان دلالة اللفظ عبارة عن كون التصديق بوجوده وصدوره عن المتكلم موجبا للتصديق بتحقق معناه

في الخارج وثبوته في نفس الامر فيحتمل الكذب في الاخبار ولزم التناقض عند الاخبار بامرين متناقضين هذا لحصل ما هو منه

مضافا الى ما عرفت من شناعة التفكيك بين استعمال اللفظ وافادته حمل العلم على معنى الخطور الذي هو من اقسام الجهل المنافي للعلم ان

الالفاظ لا تدل على الواقع بل على مراد المتكلم فالمراد من العلم في الموضعين هو التصديق او التصديق بصدور اللفظ من المتكلم يوجب التصديق

بمراده وليس دلالة الالفاظ الا ذلك ولا يلزم شيء من المحذورين كما هو واضح اذ الالفاظ لا تكشف الا عن مراد المتكلم واما الكشف

عن الواقع فهو تابع لعلاقة اخرى بين ارادة المتكلم والواقع فان تحققت بينهما تلك العلاقة الاخرى كعصمة المتكلم وعدم التعمد ونحوها

دلت على الواقع ايضا بتلك العلاقة والاقتصر على ما ذكرنا ان اللفظ لا يكشف عن مراد المتكلم الا بعد العلم بكون المتكلم شاعرا عالما بالوضع

قاصدا للتفهيم فان قيل احتمال خلاف ذلك لا يكون الكلام دالا على شيء فانه علم ذلك بعدم نصب قرينة على خلاف مقصوده وعدم كونه ساهيا

او غافلا او لاغيا ومتعمدا لنقض غرضه في مقام الافادة كشف اللفظ عن مراده كشفا قطعيا وان لم يعلم ذلك واحتمل شيئا من المذكور

العلم بشعوره وعلمه بالوضع وقصده التفهيم جريا على الاصل في نفي تلك الاحتمالات كان اللفظ كاشفا عن المراد كشفا اقتضائيا اصليا وهو الذي

يعبر عنه بالظهور وهذا الذي يعبر عنه بالظهور وهذا الذي يعبر عنه بالظهور بجياه هو مراد من قال ان دلالة الالفاظ تابعة للارادة

كالشيخ الرئيس والمحقق ونظرائهما من الاساطين لا ان خطور المعنى من الالفاظ تابع للارادة كما سبق الى اوهام كثير بل جعلوه من المنكرات

ضرورة ان خطور المعنى من الالفاظ تابع للارادة كما سبق الى اوهام كثير بل جعلوه من المنكرات ضرورة ان خطور المعنى بالبال حاصل

من مجرد احساس اللفظ سواء استعمله المريد او غيره كالنائم واللاعب واللاغي والغافل والساهي والناسي ام لم يستعمله مستعمل كما لو صدر

من غير ارادة وجدته مثلا من اصطكاك حجرين او خشبتين وامثالهما لتعلق المعنى يخطر بالبال في جميع ذلك على نسق واحد وعدم تبعيته ذلك

للارادة من البديهيات لكنه ليس من الدلالة في شيء لما عرفت من انها عبارة عن العلم بالمراد وهي التي تتبع الارادة لا هذا الخطور فانه

امر نشأ من الوضع من جهة حدوث المناسبة بين اللفظ والمعنى وليس من سنخ العلم ولا الدلالة اصلا الا ترى ان اللفظ في مجرده

يخطر منها الطرفين بالبال مع انهم اجمعوا على ان الحروف منفكة عن مدخولها لا تدل على شيء ومن هنا وقع لصاحب الفصول اشتباه

غريب حيث قال انه لا دلالة للحروف فقط على معناها بما انها تستدعي تصور متعلقها ولو اجمالا على ما سيأتي تحقيقه وهو ما يحصل في النفس لسماع

الحروف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في اللفظ انتهى وقد خالف المتفق عليه بين الكل ومنشأه عدم التمييز بين دلالة اللفظ على

المعنى وخطور المعنى في الذهن من احساس اللفظ وحيث ان يتحقق الثاني في الحروف من دون ذكر المتعلق كما ذكرناه توهم فيها

يدل على معانيها امره ودون انضمام المتعلق اليها هذا اما بيان لشرح المادة وتحصيل انها عبارة عن كون الشيء بحيث يوجب التصديق

به لشيء آخر ومعنى ذلك كونه سببا تاما او مقتضيا له والدليل هو حامل هذا الاقتضاء وحامله انه لا يتحقق الا بكون الشيء سببا للعلم

فان السبب انما هو المقتضي والشرط ما يوصل اثر المقتضي الى المحل فهو ليس مشاركا للمقتضي في التاثير وانما يتوقف عليه وتاثيره

فعليته في المحل عليه وفرق واضح بين هذا المعنى وبين المشاركة في المقتضي في المحل التاثير الا ترى ان النار تحرق واللصوق شرط في ذلك

بمعنى ان التاثير والاحراق فعلا يتحقق عند الفرق عند اللصوق لا ان اللصوق شريك مع النار في نفس الاثر واما المانع فهو الذي يمنع

عن تاثير المقتضي ويحول بينه وبين تاثيره فعلا في العدم المانع يبرز اثر المقتضي في المحل فعلا لا ان عدم المانع له شركة مع

المقتضي في نفس الاثر الا ترى ان الرطوبة مانعة عن احراق النار فحال انتفائها تؤثر النار لا ان لها على الرطوبة شريك او دخل في تاثير النار

مع ان العدم لا يعقل تاثيره في الوجود فالسبب التام للعلة هو نفس المقتضي والعلة التامة هي المقتضي عند اجتماع الشرائط وفقد الموانع

وتحقق القابلية في المحل وهو عبارة عن العلة المادية وهنا امر خامس يتوقف بروز الاثر الفعلي عليه وهو عدم المزاحم الاقوى و

الفرق بين المانع والمزاحم ان الاول ما كان تاثيره نفي اثر المقتضي والمزاحم ما يؤثر اثرا وجوديا مضادا لاثر المقتضي فالمزاحمان

في عرض واحد ولذا سميا لبانه ويقع الاثر للاقوى بخلاف المانع والممنوع والفرق بين الشرط والعلية المادية فقد اتضح مما ذكرنا

فان الشرط ما يوصل اثر العلة الفاعلية الى المحل والعلة المادية ما يقبل ذلك الاثر ويتحمله والفرق بين هذه الامور من وجوه

خفية على بديهة عند اهلها وانما ذكرنا ما ذكرنا ايقاظا لمن ليس له خبرة لعدم تمامية العلة باجتماع هذه الامور وانما تنفع في فعلية وجود

اثر المقتضي الا فالعلة والسبب انما هو المقتضي وهو المؤثر لا غير وبهذا البيان ظهر ان الدليل هو عبارة عن سبب العلم ومقتضيه وان لم

يتحقق هنالك الدلالة وفعليته لفقد شرط او وجود مانع او عدم قابلية محل او وجود مزاحم او معارض مساو او اقوى ولذا لا يطلق الدليل على الله

تعالى وعلى حججه صلوات الله عليهم اجمعين وعلى القرآن والاخبار وعلى العالم انه دليل على وجود الصانع وان لم يستدل به احد وحيث ظهر عندك

ان الدليل هو سبب العلم ومقتضيه اتضح لك انه عبارة عن الحد الوسط في الاثبات كالتغير في العالم فانه علة للعلم بحدوثه فهو دليل عليه

سواء استدل به ولم يستدل به احد بل ولو لم يلتفت ولم يتنبه عليه اصلا وهذا المصطلح اما يختص بالاصوليين بل هو في نفسه

كما عرفت واما اصطلاح المنطقيين على تسمية القياس به وهو المركب من المقدمتين الصغرى والكبرى نظرا الى توقف الدلالة

الفعلية عليهما اذ الاستدلال يتوقف على ترتيبهما ويمكن المناقشة فيه بان الاستدلال اعم من تحقق الدلالة الفعلية المعرفة من امكان

الملزوم فلو كان نظرهم في هذا الاصطلاح الى تحقق الدلالة الفعلية لما كفى مجرد ترتيب المقدمتين في الصورة ان اصطلاحهم مبني على ما

هو بكيفية كانقضة عن غيره واحترازا به عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري قال الفاضل القمي ره قيد الامكان لادخال ما لم
المتعددة ومرجعها الى شيء واحد وهو نفي اشتراط فعلية التوصل وانطباق هذا التحديد على ما ذكرنا واضح بيان ان المراد من الامكان هو الصلوح
والمراد من التوصل هو العلم ولهذا الصحة لاخراج الخطاء والسهو والغفلة ونحوها والمراد من النظر فيه التصديق بمقدمتيه وثبوت الملازمة
بينهما بينا لكبرى عند بيع الاولى بالصغرى والثانية بالكبرى والمطلوب الخبري للاحتراز عن المعرف فالتغير مثلا شيء يصلح لان يعلم بالنظر
فيه الى التصديق بثبوته للعالم والتصديق بالملازمة واللزوم بينه وبين الحدوث مطلوب خبري هو حدوث العالم فصلوح التغير لذلك
عبارة اخرى عن كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر هذا والسلوك في ترتيب الحد المذكور على الكتب بعيد ما شرحناه لك ما هو الدليل
حصل لك الاستغناء عن تحديده والمفصل والابرام فيه طائل تحت اطناب الكلام فيه وكيف كان فالمراد من الادلة في المقام هي الادلة وبعبارة
اعظ الكتاب والسنة والاجماع والعقل اما الكتاب والسنة فكيفية دليليتهما على نحو ما تقدم في دلالة الالفاظ على مراد المتكلم بها وقد
عرفت انه دليل الخ فيستدل بها من المعلول وهو اللفظ الصادر منه الى العلة وهو مراد المتكلم فالدال الدليل هو الكتاب والسنة والمدلول هو
مراد الشارع وان مراد الشارع مطابق للواقع ونفس الامر فهو من اصول الدين وليس من مسائل الفقه بل العلم بمراد الشارع ولذا لو
علم مراده من الكتاب والسنة لا يعتقد بالشارع مطابق للواقع ونفس الامر فهو مسلم ولا بموافقة مراده للواقع كان عالما بهذا فقيها وهو
بعد لك العلم فيهما والسنة اما قول المعصوم او فعله او تقريره ودلالة القول قد عرفت انها اسمية اما الفعل والتقرير فدلالتهما ايضا كذلك
لان الفعل والتقرير علامة شبهة يدلان على حكم فيما يدل الا علية من حيث كونه معتقد الفاعل المقرر وفيهما ايضا كما نظير القول الا ان علم
الشارع ومعتقده دلالة لامية ولما انطباق مراده ومعتقده للواقع وموافقته لنفس الامر فهو خارج عن الفقه بل هو من مسائل اصول
الدين واما الاجماع فهو مبني على انه يتعلق بالكل حتى المعصوم على سبيل التضمن فهو مع فساده في نفسه لانه ان اريد انه ان كان متميزا عن قول
الوجه فلا وجه لضم قول الاعتبار به وان كان غير متميز بان كان في جملة اشخاص لا نعرفهم فمن حيث تضمن الاتفاق للحجة يعود غيره
عليه لكنه مجرد فرض غير واقع ولو سلم ففرض وقوعه فالدليل انما هو قول الحجة لا الغير المتميز بين اقوالهم لا مجموع الاقوال الذي هو
الاجماع وتوهم ان الكل دليل على البعض من سخافة الاوهام ووجهه بين مما بيناه في معنى الدليل والدلالة اترى من نفسك ان
عشرة من الرجال فيهم زيد دليل على زيد او ان خبرا يروي احدها الثقات عن المعصوم ويروي الاخر الغير المعتقد عن تسليم
اشتبه الخبران فلم نعرف احدهما عن الاخر ان ذلك الاشتباه يوجب اتصاف الخبرين بالحجية وصيرورتهما معا دليلا فهل ترضى ذلك
امالا ان الدليل والحجة في المجموع وهو قول المعصوم فهو داخل السنة حينئذ وليس دليلا مستقلا في قبال السنة لا يكون الا الحاجة

على ما دوّن القوم وأمّا ابتناؤه على ما احدثه المتأخرون من طريقة الحدس حيث قالوا إن اتفاق العلماء في الغيبة يكشف عن وجود موافقة

رئيسهم عليه فهو مع انه لا دليل واضح على حجيته إلا في الضروريات من المعصوم لم يكن قسماً من الأدلة لأن الحدسيات من أقسام

فاسد في نفسه لا ملازمة بين توافق آراء الرجال في مسائل اجتهادية من باب الاتفاق وبين تعبد المعصوم وموافقته في ذلك

بعضهم نعم ذلك إذا كان اتفاقهم على حكم مستند إلى مقالة أئمتهم بحيث يتلقاه الخلف عن السلف يداً بيد لا مستنداً إلى الرأي في مسائل

الاجتهاد ولا يبلغ نحو من الضروريات غاية الأمر أنه أمر دائر بين من ضرورة الدين فهو شيء لا يخفى على أهل العلم ولا منطوق

الاجتهاد فنظير كان من ضروري الدين لا يخفى على أهله ولا منطوق له سبيل الاجتهاد ونظير ما يعتبر فيه يتلقاه الخلف عن السلف يداً بيد حتى

ينتهي إلى الرئيس وأين هذا من استلزام توافق الآراء والاجتهادات النظرية لموافقة المعصوم فالإجماع على مذهب الإمامية

خارج عن الدليل أصلاً أو داخل في السنة وأنه حد دليل معتبر اللفظ على ما دوّن القوم من بيانه موكول إلى محاله أما على مذهب

القائلين بعصمة الأمة في الرأي والاجتهاد وأنهم لا يجتمعون على الخطاء فهو دليل برأسه مستقل وأما الاستدلال فعندهم ليس كاشفاً عن

رأي المعصوم عن الواقع ولا لسنة الواقع عليه وأما دليل العقل فهو الحكم العقلي الذي يتوصل به إلى الحكم الشرعي وليس المراد من الحكم

التصديق كما سبق إلى بعض الأوهام بل المراد به المحمول لكون المحمول العقلي عبارة عن كون من ثابت للموضوعات والوقائع بنفس الأمر بذاتها

من حيث هو لا بجعل جاعل في مقابل الحكم الشرعي الذي هو عبارة عن المحمول الثابت للوقائع والموضوعات لا لذاتها بل بجعل الشارع فا

المحمول العقلي كقبح الظلم والمحمول الشرعي كحرمته وهو المراد من الحكم في المقامين لا الإدراك والتصديق كما توهم فالأول دليل على الثاني

بقاعدة الملازمة والملازمة بكلا شعبتيها فرع القول بكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأشياء وقد

أبطلناه في محله وكفاية المصلحة في نفس الحكم والمصلحة في الشيء إنما تعتبر من حيث صيرورة الحكم به صلاحاً فالمعيار على صلاح الحكم

عنه فلو انفك الأمر بأن صلح الحكم وفسد متعلقه بمعنى أن يكون الحكم على شيء ذي مفسدة صلاحاً لم يلزم منه التقاصر في الحكم

وما يجب مع فرض خلو نفس الشيء عن صفة في الأمر وإنما الأمر واضح إلا أن المقام ليس مقام ذلك بل الغرض الإشارة الإجمالية إلى أن العقل لا

مسرح له في الأحكام الشرعية لأنها أمور توقيفية وقد حقق الشيخ كثيراً من جمع المختلفات وتفريق المجتمعات فذلك لقصور العقل

عن الإحاطة بجهاتها وصلاحها وفسادها سيما على ما عرفت من بطلان الملازمة فإن دين الله لا يصاب بالعقول وليس شيء أبعد

عن دين الله من عقول الرجال فالعقل معزول إلا أن يدرك شيئاً من الأحكام الإلهية إلا أن ذلك في بعض الأمور البديهية كقبح

الظلم وحسن الإحسان وبالجملة فإدراك العقل الحكم الواقعي إلا الذي يتوقف على أمرين أحدهما إدراك الحسن والقبح في الشيء والثاني

حو منها ان هذا الحسن والقبح او مقتضياتها علة للايجاب او التحريم بحيث لا يمكن له التخلف عنه وهذا غير معلوم الا نادرا كما في الظلم

والاحسان لكن غالبه غير معلوم كثيرا الا ان لا يطلع على جهات حكم الحاكم الا نفسه سيما اذا كان الحاكم هو اهل جلاله وعظمته فكيف يتاتى

للعقول القاصرة ان يحيط على الجهات التي منها تنبعث الاحكام الله تعالى ولذا لا ترى احدا من فقهاء اهل البيت عليهم السلام تمسك بعقله في

اثبات حكم من الاحكام من اول الفقه الى اخره ولذا لا ترى احدا من فقهائنا وانما هذه طريقة انفردت بها مخالفونا في قبال اهل بيت

العصمة حيث استعملوا الاقيسة والاستحسانات وورد عنهم عليهم السلام كثيرا المنكر على ذلك وما وقع من المحدثين ايدهم الله تعالى من

الحلية ونظرائه وقدمهم من استعمال الاقيسة والاستحسانات انما هو في مقابل العامة الملازمين على طريقتهم حيث كانوا يحشرون معهم وما

كانوا يرون للشيعة فضلا لتقليدهم على ائمتهم وعدم اعمالهم العقل والقياس الذي هو الفضل والاجتهاد في نظرهم الاعمى وما كانوا

يسلمون من الشيعة قولا اذا استند الى ... من طريق اهل البيت عليهم السلام انما فعلوا ذلك ليرغموا انفهم باثبات المذهب الحق على طريقتهم

الفاسدة ايضا والا فالمدرك عندهم غير ذلك وهم مستغنون عنه هو نعم كما لا يخفى على الماهر الخبير بسيرهم وسلوكهم والعجب من بعض

الاخباريين الذين لا خبرة لهم بالعقد ولا بصيرة باحوال الفقهاء منهم حيث صدر عنهم بالنسبة اليهم ما لا يليق بساحة قدسهم فالدليل

العقلي المثبت للحكم الواقعي في الفقه قليل جدا نعم هو مستقل في اثبات الحصر الاحكام الظاهرية والوظائف العملية التي مرجعها

الى كيفية الاطاعة والامتثال والمعذورية عن ذلك توضيح ذلك على وجه الاختصار ان للحكم ثلث مراحل احدها التعلق بالوقايع وهو الذي يعبر

عنه بان الصلوة واجبة وشرب الخمر حرام وامثال ذلك والامر في هذه المرحلة الى الحاكم كيف يشاء ويراد ولذا اعتبر الكشف عن ذلك في بيان

الشارع وامنائه ولم يكن لعقول الرجال فيه مجال وهذا هو الذي قلنا لا مسرح فيه للعقل ولا يمكن اقامة الدليل العقلي عليه الا في قليل من

الموارد جدا كقبح الظلم ونحوه فيستدل به على وجود مفسدة فيما اعتبر القبح استدلالا لميا ويستدل بتلك المفسدة على تحريم الشارع

والعلو الالهي المفسدة استدلالا لميا ثم تثبت تعلق الحرمة بالظلم في نفس الامر ثانيها التعلق بالاشخاص ويسمى بهذا الاعتبار تكليفا

والامر فيه ايضا يرجع الى الحاكم كيف يشاء ويكون مرادا كالبالغ والعاقل ونحوهما ويمكن ان يكون للعقل ايضا دخل في ذلك كقبح تكليف

غير المميز وبعض اقسام غير المتمكن والثالثة مرحلة التنجز وهو صيرورة التكليف المتعلق فيه بمثابة لا يعذر فيه ويتحقق العصيان

بمخالفته وعدمه وهذه المرحلة هي التي ترجع الى العقل ويحكم العقل بها فانا نكون وظيفة العالم متعلق التكليف عليه هو الامتثال

وان مخالفته عصيان يوجب استحقاق العقاب عليه مما يستقل به العقل وكذا تكون وظيفة الجاهل به هو المعذورية في الجهل

ومع العلم الاجمالي هو الاحتياط وامثال ذلك من الوظائف التي تختلف باختلاف حال المكلف من حيث علمه بالتكليف وجهله فان ذلك

كلما يستكشف بالعقل وان التكليف دليل على ارتفاع العذر لا انه علة له وهو معنى التنجز وصيرورة المكلف بحيث يكون عاصيا
بالمخالفة وكذا الجهل مع عدم عذر العقل وعلة العذر العقلي فيستدل بالجهل على العذر وبه في الفعل وعدم العصيان به وهو المسمى
باصل البراءة وهكذا سائر الأصول العملية فانها احكام عقلية وتفصيلها مشروح في محله لا يناسب المقام وانما الغرض توضيح
استعمال العقل في الفقه واستكشاف الاحكام الواقعية به من متفردات العامة والامامية تابى عنه وتنكره وانما
يستعملونه في الاحكام الظاهرية والوظائف العملية التي مرجعها الى تشخيص كيفية الاطاعة والعصيان التي هما من مطالب العقل
وان كان يقبل التصرف من الشارع ايضا في بعض مراتبها فالدليل العقلي في الفقه نادر جدا ثم ان بعض اصناف الاستصحاب جعل
الادلة جهة قال الفاضل التوني انه ان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل ومنها الاستصحاب جعله
الادلة على ما هو مقرر في محله من الاصول العملية المتضمنة للوظيفة والحكم الظاهري وان ثبتت حجيته من العقل ومن بناء العقلاء
عليه فهو دليل اجتهادي كسائر الادلة مضعف في محله وهذا ما ذكره الفاضل التوني في رده عليه بان اخذ الحجية من السنة او
العقل لا يوجب دخوله في الحجة الماخوذ حجيتها من السنة او العقل فيما يبحث الحجية والاسم الاخرى لو اخذ حجية الكتاب والسنة
من ادلة العقل لم يدخلا بذلك في دليل العقل ولا انحصرت الادلة في واحد لانتهاء حجية الجميع بالاخرة الى العقل ولكن يمكن
لو فرض اخذه من الاخبار بمعنى كونه موجبا لجعل مماثلة البقاء حين الشك منه حكما شرعيا تعبديا ثابتا من السنة كان قاعدة
فقهية كسائر قواعد الفقه فهو مراده من دخوله في السنة لا معنى ضيره وتدرجها بذلك من افراد السنة واما لو لم يكن كذلك بل ثبت
العقل او من استقرار طريقة العقلاء وبنائهم عليه كان داخلا في القسم الاخير من الادلة العقلية اعني ما استقل باثبات
الظاهرية والوظائف العملية التي مرجعها الى تعيين كيفية الطاعة والامتثال كما هو التحقيق المحقق في محله الا ما استقل
باثبات الحكم الواقعي كقبح الظلم ونحوه هذا ولا يخفى ان انحصار ادلة الفقه فيما ذكر من باب الاتفاق حيث ان الاحكام الشرعية
امور لا يمكن الوصول اليها الا بالادلة والطرق لا ان لها خصوصية ومدخلية في صيرورة العلم بالاحكام منها فقها بحيث لو فرض
لها طريق يمكن منه الوصول اليها ايضا كالشهرة والقياس ونحوه مثلا لم يكن العلم الحاصل منه فقها فالمعيار في الحد هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية من الدليل وان انحصر الدليل في الخارج في الاربعة او الاقل او الاكثر من باب الاتفاق واما قيد التفصيلية
فقد اتفقت كلمتهم على انه احترازي لخروج دليل المقلد فانه يعتمد على دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل على نسق واحد فيستنتج منه
انه حكم الله في حقه فيما عليه فهو يستنبط الحكم من دليل اجمالي مطرد في الجميع بخلاف المجتهد فانه يستنبط من ادلة تفصيلية ومع المراد

الاثبات

من كون دليل المقلد اجماليا انه دليل واحد ينفع في الجميع والا لزم خروج علم ما استنبط جميع الاحكام عن دليل واحد كما نسبه مثل هذا الفقه

وهو بين البطلان اذ لا يعتبر حصول العلم من مجموع الادلة او جميعها بل المراد انه لا يحصل للمقلد من ذلك الدليل علم ومعرفة تفصيلية

باشخاص الاحكام كما هو كذلك في ادلة المجتهد حيث يفيد له الدليل المعرفة والعلم التفصيلي بشخص الحكم في الواقعة من كونه وجوبا او حرمة

بل ادلة المقلد فانه يفيد له العلم على وجه الاجمال بالنسبة الى احكام الوقايع وهو المعرفة بالوجه لا بالتفصيل بمعنى ان المقلد متى

لا ينحصر الا كون الفتوى واجب الاخذ له وهو اجمالي بالنسبة الى اشخاص الاحكام منطبق عليها بحسب الواقع فعلمه بها بتبعية علمه بذلك

الاجمالي المنطبق عليها هو الذي تسميه بالعلم والمعرفة بالوجه كالعلم بافراد الانسان اجمالا بتبعية العلم بكلي الانسان فعنى كون الدليل

اجماليا كونه مفيدا لهذا النحو من العلم وهو العلم بالوجه لا بالتفصيل هذا غاية ما وسعني في تصحيحه ولكن فيه ولا يمنع صحة توصيف الدليل

بكونه اجماليا او تفصيليا بهذا الاعتبار اذ اتصاف الدليل بهما انما يصح حيث يكون نفس الدليل معلوما بالاجمال كما اذا فرض وجوب

في جملة امور لا نعرفه من بينها او بالتفصيل او يصح حيث يكون العلم الحاصل منه اجماليا او تفصيليا وكلاهما مفقودان في المقام اما الاول

فواضح واما الثاني فلان المقلد لا يحصل له من ذلك الدليل تصديق بحكم الواقع لا تفصيلا ولا اجمالا وانما يحصل له العلم بحكم

الموجودة فيها تفصيلا وهو كونها واجب الاخذ والتصديق بثبوت وجوب الاخذ للفتوى كيف يترتب عليه العلم الاجمالي بثبوت الوجوب

للصلوة مثلا ولو افاد على فرض المحال لا افاد العلم التفصيلي لا الاجمالي فيكون فتاوى المفتي في الوقايع ادلة تفصيلية على احكامها للمقلد

كما تكون فتاوى المعصوم في الوقايع ادلة تفصيلية على احكامها للمجتهد هذا مع ان ما ذكره من المثال لكون العلم بكلي الانسان مستتبعا للعلم

بافراده اجمالا فهو مع المباينة لما نحن فيه كما لا يخفى غلط واضح اذ لو اريد من العلم التصديق ففي الضرورة ان التصديق بوجود الكلي

لا يستتبع التصديق بوجود افراده لا اجمالا ولا تفصيلا وان اريد به التصور فكذلك ايضا اذ معرفة الماهية لا تستلزم معرفة افرادها

نعم هنا معنى اخر وهو ان تصور الافراد اجمالا قد يتحقق بتصور الكلي الجامع لها في مقام ترتب عليها او نحوه لكنه اجنبي عن المقام اذ التصور

المذكور عبارة عن مجرد الخطور والاحضار في الذهن وقد تقرر انه لا يترتب عليه فلا معنى لكون العلم بالانسان الكلي موجبا للعلم بحكم

الواقعة في نفس الامر كما لا يخفى وثانيا ان التقسيمين المذكورين ... لا تحصلان ... تصديقا ... لانها صورة استدلال الادلة فلا

تقبل الا التصور الموضوع وانطباق الكلي عليه ويتضح ذلك بتوضيح ... احدهما ان كل قضية بصورة التصديق ... تصديقا

بل قد يكون تصورا كقولك هذا زيد ... انسان في الوجود تحقيقا او هو ... المعين والانسان حيوان ناطق وذلك لان التصديق

انما يتعلق بالنسبة بين الشيئين احدهما الموضوع والاخر المحمول والتصور ما يتعلق بنفس الشيء ... ان انكشاف ... شيء

تصديق وانتساب بعض الشيء مقصود وقد مر الجواب في تلك الاشارة فيما تقدم ولا ريب فان العلم بالنسبة بين الشيئين يتوقف على
تصور المنتسبين وهو المراد هنا فان المحققين ان التصديق بسيط يتوقف على تصور الموضوع والمحمول فتصورهما خارج عن حقيقة التصديق
شرط فيه خلافا لمن زعم انه داخل فيه والتصديق عبارة عن المجموع وفساده بين بما ذكرناه وليس المقام مقام تحقيقه والمقصود ان
التصديق وهو المراد الاذعان بالنسبة لا ينفك عن تصور المنتسبين وهو الموضوع والمحمول حتى يتعلق العلم بانتساب احدهما الى
آخر فقولنا انه قائم شيئان معلومان لاحدهما انه زيد فانه امر معلوم متصور والاخر القيام فانه ايضا امر معلوم متصور وشيء ثالث مجهول
وهو انتساب القيام الى زيد وباعتبار انكشاف ذلك وصيرورته معلوما وارتفاع الجهل عنه بتحقق التصديق وكذا في قولنا العالم
حادث فان العالم والحادث امران معلومان متصوران وانما المجهول هو نسبة الحدوث الى العالم وارتفاع هذا الجهل وتبدله بالانكشاف هو
التصديق وهو الذي يطلب من المبادي ويحصل التصديق بها كانتساب التغير الى العالم وانتساب الحدوث الى التغير وهذا بخلاف قولك هذا
نعم انه ليس المشار اليه بهذا امرا متصورا معلوما وزيد امرا متصورا معلوما حتى يكون المجهول انتساب زيد الى نفسه فيكون ارتفاع
وتبدله بالانكشاف تصديقا بل المشار اليه بهذا عين زيد وهو عين المشار اليه فليس هناك الا شيء واحد وانما الاختلاف في كيفية
تصور ذلك الشيء الواحد وانكشافه ومعرفته ورجع الى تبدل الموضوع بوجه ما الى تصوره بالكنه ومعرفته وكذا قولنا الوجود هو
المتحقق فان المتحقق عين الوجود والوجود عين المتحقق لا انهما امران متغايران معلومان متصوران وانما المجهول انتساب احدهما الى الآخر
حتى يكون العلم به تصديقا بل هما امر واحد وانما التفاوت في تصوره وارتفاع الجهل عبارة عن تصوره بوجه ما الى التصور على وجه المعرفة تبدلهم
والاحاطة بكنهه وكذا قولنا انه انسان ناطق فانه عين الانسان لا انهما امران متغايران معلومان متصوران والمجهول انتساب الانسان الى
نسبة المجهول هو نفسه من حيث الكنه وارتفاع الجهل عبارة عن تصور ما ماهيته والاحاطة عليه من حيث الكنه وكذا قولنا انسان
حيوان ناطق فان الحيوان الناطق عين الانسان فهما شيء واحد الا انه يكن معرفته الا انهما امران متغايران مجهولان معلومان والمجهول انتساب
الحيوان الناطق الى الانسان حتى يكون العلم بهذه النسبة تصديقا بل المقصود تصور الانسان بكنهه وهو المجهول من هذه الجهة
ومرجع الجهل الى افادة تصوره بكنهه والمعرفة به والاحاطة عليه والحل انما هو في العقل وفي مرحلة التحليل ومرجعه الى تفكيك حقيقة الشيء
وماهيته عن نفسه والحكم بالاتحاد بينهما هو عين الاحاطة به وتصوره بكنهه فلا اذعان هنا بالنسبة بين شيئين اصلا بل كانت ماهية
الانسان مجهولة مفصلة المعرفة بها فانه من التصور ما هو بديهي ومنه ما هو نظري يحتاج الى الكسب من المعرف والحل لافادة التصور
عبارة عن اكتساب التصور منه فالتصورات الاول صورة تصديق والواقع تصور محض كما اوضحنا ما لنا في كلامنا فيما تقدم الى

الدليل هو الوسط في الاثبات وانه عبارة عن العلم بالشيء وكون شيء علة للعلم بشيء اخر لا يعقل الا بعلاقة العلية والمعلولية بين
نفس الشيئين ولذا انحصرت الدلالة في الانية واللمية فان الاستدلال من العلة الى المعلول لمي ومنها اليها اني ومن احد المعلولين الى الاخر
ذو جهتين [illegible] من المعلول الى العلة اولا ومنها الى المعلول الاخر ثانيا ولا ريب في ان علية شيء لشيء لا يوجب كون تصور احدهما مستلزما
لتصور اخر معقول في شيء واحد كما هو الحال في التعريف فانه في الحقيقة عبارة عن استلزام تصور حاصل لتصور غير حاصل في شيء واحد
والكسب عبارة عن تحصيل ذلك التصور الغير الحاصل بهذا التصور الحاصل على ما بيناه وبهذا البيان اتضح لك ان العلية بين
شيئين لا توجب الا كون التصديق باحدهما مستلزما للتصديق بالاخر وقد بينا فيما تقدم ايضا ان الدلالة ليست الا كون التصديق
لشيء مستلزما للتصديق بالاخر فالدليل ما يوجب التصديق به التصديق بشيء اخر كما ان الاستدلال عبارة عن اكتساب التصديق المستتر (?)
التصديق بشيء اخر مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فان هنا امورا ثلثة متغايرة معلومة مقصودة وهي العالم
والتغير والحدوث وبينها انتسابات ثلث تالفت بها قضايا ثلث احدها نسبة التغير الى العالم والثاني نسبة الحدوث الى التغير والثالث
نسبة الحدوث الى العالم وباعتبار هذه النسب الثلث تالفت القضايا الثلث المتقدمة لان كل قضية منها مؤلفة من
موضوع ومحمول ونسبة والانكشاف في هذه النسبة عبارة عن التصديق بها فالتصديق بنسبة الحدوث الى التغير مع العلم بوجود العلاقة
العلية بينهما وهو المسمى بالكبرى وبعد التصديق بذلك فالتصديق بنسبة التغير الى العالم الذي هو عبارة عن العلم باتصاف العالم به وهو المسمى
بالصغرى يستلزم حصول التصديق بنسبة الحدوث الى التغير والعلية بينهما حصل لنا تصديق جديد بنسبة جديدة لم يكن حاصلا وهو
التصديق بنسبة الحدوث الى التغير والعلية بينهما حصل لنا تصديق جديد بنسبة جديدة لم يكن حاصلا وهو التصديق بنسبة الحدوث
الى العالم فان هذه النسبة لم يكن معلومة وانما علمت من التصديقين بالمقدمتين وهكذا قولك هذا مسكر وكل مسكر حرام فهذا حرام فعليه
الاشكال الاربعة وهذا الذي ذكرنا هو ادنى ما يتحقق به الاستدلال ويتقوم به امر البرهان ومحصله هو الاكتساب من تصديق بنسبة الى تصديق بواسطة
تصديق بنسبة اخرى تصديقا ثالثا بنسبة ثالثة ومنه يتضح انما يعد من قولهم [illegible] وهو الاستدلال بوجوب الحكم
عليه لا يعقل ان يكون استدلالا بل هو صورة استدلال وشبيه برهان [illegible] كما بيناه لك ان
فقول المقلد هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي ليس من الاستدلال في شيء لان قوله هذا ما افتى به المفتي تصور وفي
صورة التصديق وليس للمقلد تصديق الا بشيء واحد وهو [illegible] فتوى المجتهد [illegible] الذي هو مضمون قوله وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقي وقد علم [illegible] الضرورة فان وجوب الرجوع الى العالم من ضروريات حكم العقل وليس هذا وجوبا شرعيا حتى يكون العلم به فقهيا

ويكون مستنبطا من الادلة ولهذا قال بعض المحققين انه بمسائل علم الكلام اشبه واما قوله فهذا حكم الله في حق فلابد تصديقا حاصلا
مستنبطا من فان مفهوم هذه الفتوى بعينه هو الذى كان عالما به في ضمن الكلية من الكلية الضرورية لا امر اخر ولعود انه لو لم يكن عالما
حصل العلم بجزئيات ظهر بما ان المقدمات الامؤلفة من تصور والتصديق ولعود وبيانا ان البرهان على الاستدلال لا يقوم الا
بتصديق ثلث وليس فعل المقلد هذا الا تطبيق الكلي على الفرد ومرجعه الى تصور موضوع الحكم الكلي الذى كان عالما به ومعرفة ان هذا الجزئي
من جزئيات ذلك المعلوم الكلي وان ذلك الحكم الكلي منطبق على هذا المورد فحكم هذا المورد كان معلوما من اول الامر وانما كان جاهلا
بنفس المورد من حيث الموضوعية بمعنى انه كان فاقد التصور فحصل له تصور الموضوع وعرف لا ان حكم هذه الفتوى والمورد امر
حكم الكلية وكان التصديق به غير حاصل فحصل له ذلك من التصديق بحكم الكلية كما هو واضح بعد التنبيه واين هذا من الاستدلال
والبرهان فانما هو صورة برهان خاصة لا ان النظر قولنا هذا بول وكل بول نجس وهذا احمر وكل حمر حرام وهذا فاعل وكل فاعل مرفوع وامثال
ذلك مما هو مؤلف من تصور وتصديق فان قولنا هذا بول وكل بول نجس وهذا احمر وكل خمر حرام ليس الا معرفة المورد وانه بول والتصديق
بنجاسة البول حاصل من اول الامر فلا يكون التصديق حاصلا وقد يكون التاليف من تصورين كقولك هذا انسان وكل انسان حيوان فالمؤلف
فانه ليس الا تصورين مترتبين على المورد وكما تقولك هذا حيوان وكل حيوان جسم وقد تقدم بيانه مفصلا فان شيئا من امثال ذلك ليس
برهانا ولا استدلالا وان كانت الصورة صورة الاستدلال الا ترى ان مثله موجود في البهائم ايضا فانها بمقتضى الطبع تدرك لزوم
الفرار من العدو فاذا احست بعدو متروع عرفت انه عدو فينتظم لها صورة قضيتين احديهما على شكل الصغرى والاخرى على شكل الكبرى
فهما قولك هذا عدو وكل عدو يجب الفرار منه فهل تجد من نفسك ان تعتقد كون البهائم من اهل النظر والاستدلال فان وجدت من
نفسك الاعتقاد بذلك فاعتقد ان المقلد ايضا من اهله مضافا الى ان الدليل وقد عرفت انه يعتبر فيه الامر العلية بين الاوسط والاكبر وبين
الفتوى وحكمه وهو وجوب الاخذ به لا علية كما لا يخفى وان النسبة بين الفتوى ووجوب الاخذ بها نسبة الموضوعية والمحمولية لا نسبة العلية
والمعلولية كالنسبة بين البول والنجاسة والخمر والحرمة ونظائرهما مما تقدم فانه في جميع ذلك نسبة الموضوعية لا نسبة العلية ولا معقول
اذ لم وقالنا انا اخرج المقلد بقيد التفصيلية فاسد ويكون ذلك الى افساد مرامهما انه لا معنى لاخراجه اذ يمكن دخوله في الجنس الحاصل مع
وهو العلم حتى يحتاج الى اخراجه بالقيود المعروفة انه لا يتحقق له التصديق بالحكم والا كان مستنبطا كالمجتهد او خرج عن كونه مقلدا ان قلت
انا نحقق له بعد التصديق بمفهوم الفتوى ليس الا تصور الموضوع واين هذا من التصديق بحكم الواقعة كوجوب الصلوة ونحوه فان المقلد
لا يستنبط حكما من احكام الوقايع من احكام المجتهد بل هو عامل بالفتوى لا مستنبط منها كعمل المجتهد بالنسبة الى الفتوى فالاستنباط

مرحلة والعمل بالاستنباط مرحلة اخرى فكما ان المجتهد لا يستنبط حكما من استنباط الغير كذا المقلد لا يستنبط احكاما من استنباط المجتهد بل هو

المقلد يعمل لان معنى ذلك الاستنباط على نسق واحد والاستنباط في هذه المرحلة موضوع لوجوب الاخذ والعمل وهذا الوجوب وان كان حكما

يعلمه المقلد والمجتهد لكن ليس حكما من الاحكام الواقعية ولا هذا العلم علما بحكم منها بل هو علم بحكم استنباط الحكم والعلم بحكم استنباط الحكم ليس

علما بذلك الحكم بل هي مرتبة متأخرة عن الاستنباط وهي عبارة عن الوظيفة مع الاستنباط بعد حصوله وهذه حجية العلم وهي مسئلة اصولية

لا ارتباط لها بالاحكام الفقهية والعلم في هذه المرحلة موضوع لوجوب الاخذ لا وسط في اثبات الحكم وهذا الوجوب ليس وجوبا شرعيا بل

هو حكم وضعي معناه حجية القطع وعدم المعذورية في المخالفة على تقدير ثبوت الحكم في الواقع فهذا الدليل الاجمالي للمجتهد وهو قوله هذا كالدليل الاجمالي

ما ادى اليه ظني وكلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي لا يفيد الا ان الحكم المعلوم من الادلة ولا مزيد من هذه الافادة ان

ان نتيجة الحكم حصل من هذا الدليل لما عرفت ان هذا الدليل لا يفيد التصديق بجهة على ما تقدم بيانه بل مزيد بها افادة انطباق الحكم المعلوم

النتيجة على المورد ولا يخفى ان يكون عمل المقلد باستنباط المجتهد من باب حجية العلم ووجوب العمل عليه مع ان المقلد لم يكن له علم ولا استنباط وانما حصل

العلم والاستنباط للغير انما هو بعد التنزل وكون المجتهد نائبا عنه في الاستنباط فكان استنباط المجتهد وعلمه بالحكم استنباطا للمقلد ايضا

فبعد حصول الاستنباط يكون وظيفتهما وجوب العمل عليه وهو فرد من افراد وجوب العمل بالقطع وحجيته كما لا يخفى فتبين ان المقلد لا تصديق

له بالحكم ولا يعقل ان يحصل له من ذلك الدليل الاجمالي علم بالحكم فلا يكون داخلا في الحد حتى يحتاج الى الاخراج بالقيود نعم ما قاله

انه لما ذكر القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا للعلم بالحكم وليس كذلك

بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل به التصديق اعتراض

ذكره متين وان كان في بعض الانظار من جهات اخر لا يخفى بعد الاحاطة بما بيناه وثانيهما انه لو فرض دخوله في الحد وسلم ان له تصديقا

على تحصيل الاحتراز عن الحكم الشرعي لما عرفت من ان علم التقليد ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلي حاصل من الفطرة والوجدان وهو وجوب

رجوع الجاهل الى العالم ولو سلم كونه معلوما حكما شرعيا امكن الاحتراز عنه بقيد الفرعي لما عرفت انه معلوم وهو مسئلة حجية القطع وهي

مسئلة اصولية لا فرعية ولو سلم ذلك كله وفرضنا ان التصديق بالحكم الشرعي الفرعي فيحصل الاحتراز عنه بقيد الادلة لما عرفت ان ذلك

الدليل الاجمالي المفروض له ليس دليلا في الحقيقة وانما هو صورة دليل كما بيناه فلا يحتاج الى قيد التفصيلية ورابعها ما اورده عليه الفاضل استدلال

القمي ره فانه بعدما ذكر خروج علم المقلد بالقيد المذكور قال ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو انه كلما ادى اليه

ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي انتهى وهو ايراد عجيب فان وجود الدليل الاجمالي للمجتهد لا يوجب عدم خروج علم المقلد بحد الاول

لجواز عدم وجود دليل تفصيلي له ووجود دليل اجمالي للمجتهد وعدمه لا ارتباط له بذلك وما يقال في توجيهه من انه عرض حصل تسليم ان
ذلك الدليل اجمالي ليس بعض الحكم سواء للمجتهد انه يلزم خروج العلم الحاصل من ذلك الدليل للمجتهد عن الفقه مع انه فقه على هذا التعريف سخيف
جدا ثم اعترض الفاضل المحشي عليه على ما اورد بقوله فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما ادلة
هناك وليس مثلها للمقلد ثم اجاب بقوله قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي
لكل واحد من المسائل انتهى وهذا جواب عجيب اذ فيه اولا وجود مثل هذه الادلة التفصيلية للمجتهد ايضا ولو تسلم الادلة التفصيلية لم
فلم يحصل المساواة بينه وبين المقلد وثانيا ان جعل اشخاص الفتاوى في القضايا الشخصية ادلة تفصيلية يوجب انعدام الدليل الاجمالي
المفروض له ولو قال ان مطلق الفتوى دليل اجمالي وافرادها ادلة تفصيلية ومطلق التغير دليل اجمالي لحدوث العالم واشخاص التغير التغيرات
ادلة تفصيلية وهكذا يجري الكلام في جميع الادلة وهذا لا يرجع الى محصل وثالثا لما ان اتصاف الدليل بالاجمالي والتفصيلي لا معنى له
بالاعتبار الذي ذكره وان معناه هو الذي سلفناه وعلمت انه حيث يكون اتصافه بهما باعتبار الدلالة والعلم الحاصل منه من حيث كونه
اجمالا او تفصيلا وكذا تحيينا لك انه فتوى المفتي في كل واقعة شخصية بعد تسليم الدليلية فيها انما تدل على حكم الواقعة ولا تفيد علما
تفصيليا بشخص الحكم في الواقعة على النحو الذي مر تفصيله هذا كما سيعلو شرح تعريف الفقه وللقوم هنا كلمات بين صحيح غير مفيد و
سقيم بين السقم غير سديد عرضت عنها لانه لا ارى لها فائدة غير التطويل ولظهور الحال مما ذكرناه ثم ان لهذا التعريف وجوه فساد معلومة
مما قدمناه من التفصيل فلا نطيل الكلام عنها بايرادها والنقض والابرام فيها الا الاشكالين المعروفين الذين تداولتهما ايدي القوم
قديما وحديثا احدهما ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم الذي هو اليقين في التعريف هكذا
وثانيهما ان هذا التعريف قصور والتقرير الاول انه يقال ان العلم هو اليقين وان الاحكام هي الاحكام الواقعية فيصير مفاد التعريف ان يكون الفقه هو
اليقين بالاحكام الواقعية وهو في الاغلب غير ميسور للاغلب لابتناء الفقه غالبا على الادلة الظنية اما من حيث الدلالة او من حيث الصدور و
السند او من حيث جهة الصدور وكاحتمال التقية ولما لها ان لها بها لا يوجد في كثير من المسائل حتى الظن بالواقع وفي ذلك حيث لا يوجد في المسألة
مدرك الا الاصول كاصالة البراءة او الاستصحاب بعدم كشفهما عن الواقع ولو ظنا واوضح منه في هذا كذلك الحال في كثير من الايات والاخبار و
فانها قد تكون من العمومات والاطلاقات والظواهر ولا يظن بعدم ما يوجب التخصيص او التقييد او التجوز بل قد يظن بذلك ومع ذلك يجب
على الفقيه الاخذ بمقتضى العموم والاطلاق ولا يتجاوز مع الشك في التجوز او الظن به بل يعمل بالظن بالخلاف والحاصل انه كما لا طريق له
الى الاحكام الواقعية في الاغلب كذلك لا طريق الى الظن بها في الاكثر فالحد كما ينتقض بالاحكام المظنونة كذلك ينتقض بما يستنبط

والعقوبة وغيرها او من آلات صيلم فتصور بالتعريف المتقدم حيث حصر المعتقد بالظن واهل الاخبار حصر الظن بجهة الدلالة ولا سيما اهل

العقد وبعد الاولى في التعريف بما ذكرناه ولا يخفى ان مبنى على ما هو التحقيق من خروج القطعيات عن الفقه وما مر آنفا وعلى ما ذهب اليه الرازي

ومن تبعه كالشيخ البهائي ره وعلى ما نقل من خروج سائر القطعيات عن الفقه فلذا اجيب عن الحدود وبالجملة لخروج تمام الفقه عنه

فكيف كان فقد اجيب عنه بوجوه منها التزام التصرف في الاحكام بالحمل على الاعم من الواقعية والظاهرية وهي بهذا المعنى مقطوع بها ومعلومة

دائما وعليه فالجواب مبني على ما ذهب من كون الظاهري حكما شرعيا تكليفيا مقابلا للحكم الواقعي ويكون الفرق بينهما ان الاول ثانوي والثاني

اولي بالنسبة اليه غاية الامر انهما عند الموافقة مطابقان وعند المخالفة متمايزان بمعنى ان احدهما عين الآخر ومن هنا اشكل عليهم الامر عند المخالفة

بلزوم اجتماع المتناقضين في مورد واحد اذ لو فرض حرمة شرب التتن في الواقع وقامت الامارة على حليته لزم كون شرب التتن حراما

من حيث هو وحلالا من حيث قيام الامارة الموجبة للعمل على طبقها عليه فيكون حلالا لا حراما معا وهما متناقضان وقد اجيب عن هذا

المتناقضة تارة بالقوة والفعل واخرى بتغاير الموضوع لان موضوع الحرمة في المثال هو شرب التتن من حيث هو وموضوع الاباحة شرب

المشكوك في حكمه الواقعي وكلا الجوابين ساقطان لا يصلحان لدفع التناقض وتفصيل البيان تحقيقا في محله لا يناسب المقام ولعله

معنى ما في الحاشية من بيان المختار وهو ان الحق عدم كون الحكم الواقعي عبارة من كون حكمه في الحقيقة عبارة عن كون الحكم حكما فان الوجوب

كان في الواقع ليس الا الوجوب المحقق فكون الحكم ظاهريا الا وافقه الامر لا عدم كونه حكما في الحقيقة كما هو الصواب بل انما هو عبارة

عن تنجز الحكم وعدمه في موضع الظن بمعنى اعتبار الطريق الغير العلمي وجعله كونه لا بجعل الشارع وحكمه منزلة العلم فيما هو ثابت للعلم

لذاته من تنجز الواقع على المكلف وقطع عذره بالنسبة اليه بحيث يحقق العصيان بمخالفته فعند هذا التنزيل يثبت للطريق الغير العلمي

الثابت من التنجز فيكون ما ثبت للعلم بالذات ثابتا له بالعرض وبجعل الشرع وهذا التنزيل الحكمي من الشارع لا يوجب الا كونه في الطريق

بمنزلة العلم في تنجز الحكم الواقعي لا صيرورة مؤدى ذلك الطريق حكما آخر مقابلا للحكم الواقعي كما لا يخفى كعدم خفاء ان مقتضى ما

كون الطريق حجة لا ادى الحكم سببا لتنجزه وانقطاع العذر بالنسبة اليه ويكون مخالفته عصيانا موجبا لاستحقاق العقاب عليه كالعلم

العلم وحيث يتخلف عنه لم يكن منشأ لاثر ويبقى الجهل بالحكم على حاله لان اقتضاء المعذرية بالنسبة الى الحكم المجهول اذ العقل مستقل

الجهل عذرا في نفسه صريح كالقطع المخالف للواقع لا يترتب عليه حكم الا من حيث كونه جهلا وعدم وصول الواقع وهو المعذر الحقيقي

لعدم المصيبة وعدم استحقاق العقاب بالمخالفة فالحكم الظاهري ليس الا عبارة عن تنجزه وعدم تنجزه ولا اجتماع بين الحكم وتنجزه حتى يصح

الارادة الاجمالية التعريفية كالاجتماع وبما ذكرناه علم عدم تناقض بينهما اصلا اذ ليس الواقع الا حكما واحدا في مثل الاحكام وهو التحريم والتنجز

ان الظاهري حكما مقابلا للحكم الواقعي بل الشرعي حكمان في الحقيقة والاول ما لو تبادر انه يكون الحكم ع ع ع

ملخص حكما بها مقابلا للحكم الواقعي في النفس الامر وعبارة عن تنجز الحكم الظاهري عبارة عن تنجزه وعدم تنجزه م

يختلف حال المكلف بالنسبة اليه من حيث المعذورية وعدمها واتضح ايضا ان جعل الحكم الواقعي عبارة عن الحكم بالقوة لا بالفعل بغير حال
عن تحصيل علمه لا لجعل الحكم الواقعي عبارة عن انه حكم بالقوة لا بالفعل واما الحكم الواقعي فهو ما يكون حكما في الحقيقة ولا يختلف ذاتا باختلاف
الموضوع من حيث اخذ الجهل فيه وعدمه اذ لو فرض كون الحكم العارض للمجهول حكما من احكام الشرع وتكليفا اخر مجعولا له حقيقة كان
حكما واقعيا ايضا محتاجا الى حكم ظاهري اخر لاختلاف حال المكلف بالنسبة اليه علما او جهلا او اختلاف وظيفته بذلك من حيث العذر
وعدمها فيؤدي الى التسلسل المستحيل والى اجتماع الحكمين المتناقضين في مورد واحد واختلاف الموضوعين بالاعتبار المتقدم
غير مفيد في صورة اشتباه المشتبه بين مباح الشرب والمتنجس المجهول الحكم فتحريم احدهما وتحليل الاخر ليس الا التناقض ولا مخلص عنه الا
حقيقتا بكون الحكم الظاهري مجرد المعذورية ضمن الاحكام مستقلا مقابلا للحكم الواقعي نعم هذه المعذورية قد لا تصلح
تجعل في مورده احكام اخر مترتبة عليها كالسهو والنسيان والغفلة فانها اسباب للمعذورية بالنسبة الى الحكم ولا تصلح لان يجعل الشارع
في مورده حكما اخر اذ لا يعقل للساهي ان يكون من حيث السهو حكم جديد اذ الالتفات اليه مزيل للسهو عنه ومعه لا يحل للحكم الجديد
وقد تصلح لذلك لكن لم يرد من الشرع حكم في مورده كالجهل البسيط في موارد البراءة مثل الشك المستقر فان الشك عنه الحكم المجهول
لا يمتنع ان يجعل الشارع في مورده حكما مترتبا عليه الا انه لم يقع ذلك ففي هذين القسمين ليس الحكم الظاهري الا المعذورية المحضة
بالنسبة الى الحكم الذي تعلق الغفلة والسهو والنسيان والشك به وقد يرد في مورده حكم من الشرع مترتب عليها كما في بعض موارد العجز
وعدم التمكن فان العجز وعدم التمكن ايضا عذر بالنسبة الى الحكم المعجوز عنه لكن في مورد هذا العذر يوجد من الشرع حكم جديد كوجوب
الصلوة مع الطهارة الترابية المترتب على تعذر العجز والمعذورية عن المائية وهذا القسم ايضا مشارك للقسمين الاولين في كون الحكم
في الجميع ليس الا مجرد المعذورية بالنسبة الى الحكم وعدم تنجزه عليه واما هذا الحكم الجديد الوارد فهو حكم مستقل واقعي مباين لذلك
الحكم الظاهري [illegible] في مورده لا يقتضي كون احدهما عين الاخر فالحكم الظاهري هو عدم تنجز الحكم الاولي والمعذورية بالنسبة اليه
كعدم المعذورية وعدم التنجز في صورة السهو والنسيان من دون تفاوت الا ان هذا الحكم الجديد يترتب على جعل الشرع في هذه
الصورة دون تلك ولا ريب في ان هذا الحكم الجديد حكم واقعي مستقل غاية الامر انه ثانوي بالنسبة الى الاول مترتب عليه ولذا لا يختلف
حال المكلف بالنسبة اليه علما وجهلا وتمكنا وعجزا فيختلف بذلك وظيفته من حيث التنجز والعدم والمعذورية وعدمها فيتحقق ما بالنسبة
اليه ايضا حكم ظاهري والحكم الظاهري بالنسبة الى الحكم الظاهري غير معقول لما عرفت الا لكونه حكما واقعيا وان كان ثانويا بالقياس
الى الحكم الاولي مترتبا على تعذر المعذورية عنه ايضا حكم جديد رابع فيكون ثانويا بالنسبة الى الاول [illegible] هذا الثالث وهكذا كوجوب

الصلوة فانها على تقدير الجمعة قاعدا وعلى تقدير العجز منه مضطجعا وعلى تقدير العجز عنه مستلقيا وهكذا وتبين مما ذكرنا انها احكام
واقعية مترتبة وفي كل مرتبة حكم واقعي له حكم ظاهري وليس الحكم الظاهري في المرتبة العليا عين الحكم الواقعي في المرتبة السفلى وان كان مورد الكل
هما متمايزان على ما بيناه ومن هنا خلط من خلط ولم يميز بينهما فاعتقد كون الاحكام الظاهرية احكاما واقعية ثانوية واشتبه هذا الاعتقاد
بمشاهدة ما جرت العادة عليه بين الاصوليين من اطلاق التعبير عن الحجية بوجوب العمل في الخبر ونحوه وعن عدمها بالحرمة كما في القياس ونظائره
وعن مفاد اصل البراءة وامثالها بالاباحة والتحليل فاعتقد من اعتراه ان هذه الاحكام تكليفية مقابلة للاحكام الواقعية الا انها ثانوية
بالنسبة اليها غافلا عن ان هذه التعبيرات كنايات عن جهات وضعية فكون الخبر واجب العمل ليس الا عبارة عن الحجية الا ان
ذلك لا يختص بادلة الاحكام الشرعية بل هو جار في مطلق الدليل ولو في ساير الفنون كالحكمة والكلام والرياضيات واما التعبير فان
بان هذا الدليل يجب العمل به شايع في جميع الفنون وليس المراد بالعمل عمل الجوارح كما توهم بل المراد به اكتساب المجهول واستكشاف له
وهو معنى قولهم فلان لا يعمل بالخبر او يعمل به لان المجتهد قد لا يكون مشتغلا بالاحكام وهو مع ذلك عامل بالاخبار في مقام الاجتهاد و
الاستنباط فالمراد به اعمال النظر فيه والاستدلال به في اكتساب المجهول فقولنا فلان لا يعمل به مع كون العمل بالمعنى المذكور كناية عن عدم
اعتقاده الدليلية وقولنا فلان يعمل به كناية عن اعتقاده به فظهر ان هذه التعبيرات لا يختلف الحال فيها بالنسبة الى ادلة الفقه و
ساير الفنون وهكذا قولنا الدليل واجب العمل فان الوجوب بمعنى الثبوت واللزوم كقولك الباري تعالى واجب الوجود لا يراد به التكليف
انما يطلق على التكليف المخصوص لخصوصية [illegible] فكون الدليل واجب العمل عبارة عن كونه ثابتا لان يعمل به
اذ الاستدلال واعمال النظر لاكتساب المجهول ليس الا من آثار الدليل ولوازمه ومناسباته فهو ليس الا كناية عن دليليته وحجيته وكذا
جهة وضعية ثابتة للخبر وامثاله وليس من التكليف في شيء واما اطلاق الحرمة في القياس ونحوه فهي بمعنى المنع ويراد به المنع الوضعي
كناية عن عدم الدليلية فان مقتضى فقدان الصفة الدليلية فيه هو الامتناع عن النظر فيه واتخاذه دليلا فهو ممنوع العمل بنفسه تحريم
شرعي بمعنى التكليف بعد لا يطلق الحرمة على العمل بغير الدليل في الاحكام الشرعية وذلك لعظم الخطر فيها عند المخالفة والتقصير فيها
العقل عن انتهاء ممنوع عن الركون الى غير الطريق المامون منعا وضعيا ارشاديا فهو المراد من حرمة العمل بالقياس وامثاله
الحرمة التكليفية الشرعية ومرجعه ايضا الى الكناية عن عدم الدليلية نظير كون وجوب العمل في الخبر كناية عنها واما التعبير بالاباحة
الاباحة والتحليل عن مفاد اصل البراءة ونحوه فهو ايضا كناية عن الرخصة بمعنى عدم الحرج في الفعل ومرجعه الى المعذورية
ايضا جهة وضعية لا تكليف شرعي على ما تقدم فالاعتذار بامثال هذه التعبيرات في الحكم بان الاحكام الظاهرية تكليفية

شوبية في مقابل الاحكام الواقعية التي هي التكاليف الشرعية وينجزها امتنع عليه عدم الحجزة بمواقع التكليفات ومنها ما ذكره العلامة
من ان الظن في طريق الحكم لا ينافي قطعية الطريق لابتنائه على علية الحكم واعترض عليه صاحب المعالم رحمه بان هذا الجواب مبني على اصول الاشاعرة القائلين
بالتصويب لكالهم وتبعهم من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال ورد عليه سلطان العلماء رحمه بانا لم يلتفت الى مقصود العلامة
ره فانه اراد بالحكم الظاهري فالطريق وان كان ظنيا الا ان الحكم الظاهري مقطوع دائما فلا بطلان في الجواب على اصول الامامية ولا
ابتناء له باصول الاشاعرة ثم سبقه على هذا الايراد فاضل المتاخرين فارجعوا مقالة العلامة ره الى الجواب السابق من ان الاحكام اعم من
الواقعية والظاهرية لاعتراض صاحب المعالم ره عنها ولكن في كل من الايراد والاعتراض نظر اما الايراد فلاباء عبارة العلامة ره عما ادعوها
المقصود ان لا ظنية الدليل في الحكم المدلول عليه كقطعيتها امتناع الزمان لا يعقل ان التفكيك ضرورة ان الدليل هو الكاشف فان نكن
الكاشف ظنا كان المكشوف مظنونا وان كان قطعا كان مقطوعا ولا يعقل كون الكشف ظنا والمكشوف مظنونا ولا العكس كما هو
وح فان حمل الحكم وطريقه في الواقع الوضعين من كلامه على الحكم الواقعي ودليله فهذا هو الذي فهمه صاحب المعالم ره وحينئذ يرد على هذا
التقدير مبنيا على اصول الامامية يلزم التفكيك المستحيل واعترض عليه بانه لا يتم على اصولنا وانما يتم على اصل المصوبين وان حمله على
الحكم الظاهري ودليله فكون الحكم الظاهري مقطوعا يستلزم كون دليله ايضا قطعيا والا لزم التفكيك بين المتلازمين ايضا وفساد ذلك
اسنح النوع ان من المسلمات عند الجميع كون ادلة الاحكام الظاهرية قطعية وكيف يخفى ذلك على مثل العلامة ره فلا يجوز حمل كلامه على هذا
المستحيل المسلم خلافه عند الجميع ولو فرق بين الوضعين من كلامه بحمل الحكم الاول على الواقعي والثاني على الظاهري مع حمل الطريق في ضمنه
على دليل الحكم الواقعي ويكون المحصل ان الظن في طريق الحكم الواقعي وظنية طريق الحكم الواقعي لا ينافي قطعية الحكم الظاهري فهذا هو الذي يحتمله
سلطان المحققين قده وبعض الاخر فيها اولا كنه فاسد من وجوه احدها ركاكة التفريق المذكور بين الوضعين مع اتحاد لفظ الحكم ويزيد
عن التوصيف بالواقعي والظاهري بحسب الوضعين لئلا يلزم الاستخدام المستتر في ضمير فيه ادلة لا يكون لنا قبلح بهكذا ان
الظن في طريق الحكم الواقعي لا يفيد في الحكم الظاهري وهو كما ترى الثالث منافاة ذلك للتاكيد بلفظ نفس فانه يابى عن الاستخدام المذكور
اباء بينا فاتضح من ذلك فساد الايراد المذكور وتعذر صحة ارجاع هذا الجواب الى الجواب المتقدم لاباء عبارة العلامة ره عنه اشد
الاباء واما الاعتراض فلانه نشأ من عدم تحقيق مقصود العلامة ره وهو يحتاج الى بسط في البيان فنقول قد تقدم ان الحكم هو المحمول
والعلم هو التصديق ومعنى التصديق بالمحمول هو التصديق بانتسابه الى الموضوع فمعنى العلم بالحكم التصديق بالنسبة بينه وبين موضوعه
وتقدم ايضا ان الدليل هو الوسط في الاثبات والاثبات هو الكشف التصديقي فالدليل العلمي هو ما كان وسطا في الاثبات بالذات اي

سببا للتصديق بنسبة المحمول ثبوتا او سلبا الى الموضوع واما الدليل الظني فلما لم يكن حجة بالذات اي لم يكن الوسطية للاثبات ذاتية
احتاج الى الجعل من الشرع في هذه المرحلة اي الحجية والدليل القاطع القائم على حجيته هو الذي جعله حجة ووسطا في الاثبات بتنزيله منزلة العلم
في الركون اليه فبهذا الاعتبار صار دليلا ووسطا في الاثبات ولولاه لكان عادما لهذه المرحلة فالدليل الظني في حد نفسه يفيد الظن بما المستنبط
المتعلقة وهي نسبة الحكم الواقعي الى موضوعه ولكن لا يثبت ذلك الا الوسطية في الاثبات التي هي معنى الحجية والدليلية لعدم جواز الركون اليه
بهذا الاعتبار والا كان حجة بالذات كالعلم ولم يحتج الى جعل جاعل ابدا واما الوسطية للاثبات بواسطة الدليل القاطع القائم على اعتباره
فهو يفيد الظن بالحكم الواقعي بمعنى انتسابه الى الموضوع بلا لحاظ نفسه واما بملاحظة قيام دليل الاعتبار فهو يفيد القطع بالحكم الواقعي
بمعنى ثبوته لموضوعه بالنسبة الى هذا المكلف لان وسطية الاثبات قطعية بدليل الاعتبار وقطعية الوسط تستلزم قطعية النتيجة
غاية الامر ان قطعيتها في الوسطية ليست ذاتية وانما هي جعلية بتصرف الشارع والتنزيل منزلة العلم فالامارة اذا قامت على حرمة شرب التتن
فهذه الامارة من حيث هي لا تفيد الا الظن بحرمته ولكنها بملاحظة دليل اعتبارها تفيد العلم بحرمة شرب التتن بالنسبة اليه وان لم يكن محرما
في الواقع ولذا يتحقق التنجز بالنسبة اليه ولا بعد في مخالفة القطع بتقدير الحرمة في الواقع ولا ريب ان هذا التنجز نحو من الانكشاف ولولا دليل
الاعتبار ما كان يبلغ بهذه المثابة من الانكشاف الموجب للتنجز وليس ذلك الا من جهة توسط دليل الاعتبار فمعلوم الانتساب والثبوت
للموضوع بالنسبة اليه ام مظنونية الانتساب كانت حاصلة قبل دليل الاعتبار ولم تكن تصلح للتأثير في التنجز فالطريق المحقق ظني بلحاظ نفسه
واما بلحاظ دليل اعتباره فيوجب ثبوت الحكم علما فظنية الطريق من حيث هو لا ينافي علمية الحكم بلحاظ دليل اعتباره وهذا هو مراد العلامة
رحمه الله من قوله ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه اه وهو كما ترى لا ابتناء له على اصول الاشاعرة ولا منافاة فيه لمذهب الامامية كما هو
واضح لمن له ادنى بسطة بمسألة التصويب بجميع الوجوه فلا وجه للاعتراض المذكور فان قلت ان الكشف اما تحقيقي او تنزيلي فا
الاول هو التام المعبر عنه بالعلم والثاني هو الناقص المتمم بالجعل والمنزل منزلة التام ولا ريب ان الاول لرجحان احد طرفيه تماما صفة
الكشف وهو داخل في ذاته والثاني بالاعتبار الذي معنى الركون اليه وهي جهة طارية عليه لذاته ولا ريب ان تنزيل الثاني
منزلة الاول لا يعقل بالنسبة الى الجهة الاولى لعدم صلاحيته للجعل ولو صلحت وجب الخروج عن النقص الى التمام وهو ان
يستلزم محال الامر استلزام وجود الجعل عدمه مخالف لما هو المعلوم من البداهة ضرورة ان اعتبار الخبر لا يوجب وجدانا افادة
الظن الى العلم فلا بد ان يتعلق الجعل والتنزيل بالجهة الثانية وهي جهة الاعتبار والركون فيثبت للثاني بالجعل ما ثبت للاول
بالذات وحيث كان مناط الانكشاف حقيقة هو التامية فيدور المركون مدارها كان الظن فاقدا لها عد قسما من الجهل

يركن اليه فلا بد من لحاظ كون الجهل استداء الى اعطائه ونسبة التمامية الى دليل الاعتبار فيترتب بهذا الاعتبار الركون عليه حقيقة
ومما ذكرنا من عدم معقولية تعلق الجعل بالجهة الاولى علم انه لم يرد بهذا المعنى كما هو غير خفي وبلحاظ ثبوت هذه المرتبة له اصلا جعلا
تحقق التتميم تنزيلا وهو عين كونه كشفا وعلما تنزيليا ويخرج عن حضيض الجهل الى رتبة العلم حكما ولا ريب في ان الخبر بعد الحجية
لا بهذا المعنى يصير سببا للافادة الكشف الحكمي والعلم التنزيلي ويكون وسطا في الاثبات بالمعنى المذكور وهو الاثبات الحكمي التنزيلي دون
التحقيقي ولا ريب ان هذا كله لا بلحاظ الدليل القائم على الاعتبار والا فلو قطع النظر عنه ولوحظ في نفسه لخرج عن الحجية والكاشفية و
الوسطية كلها راسا كما عرفت انه بهذا الاعتبار معدود في عداد الجهل لا يركن اليه فكل ما ذكرنا من ثبوت له انما هو بواسطة دليل
الاعتبار مثبتة العلم حكما في الركون اليه والاعتماد عليه فهو سبب لحصول هذا الظن الذي هو ثبوت حكمي فهو وسط للاثبات الحكمي لا التحقيقي و
الوسطية لهذا الاثبات قطعية ثابتة له من قيام الدليل القاطع على اعتباره ولا يلزم من هذه الوسطية الا ثبوت النتيجة ثبوتا
حكميا هو عبارة اخرى عن كونها مظنونة بالظن الذي هو في حكم العلم في الركون اليه وعليه يترتب عليه النتيجة وارتفاع العذر عند لا
ثبوتها حقيقيا كما لا يخفى فيه ... اذا قامت الامارة المعتبرة عليها لا يعقل ان يكون معلومة الانتساب الى موضوعها
علما حقيقيا من جهة هذه الامارة حتى مع ملاحظة دليل اعتبارها فما تقدم من اتصافها مع ملاحظة دليل اعتبارها بمفيد القطع بالحكم
الواقعي بمعنى ثبوته لموضوعه بالنسبة الى هذا المكلف كالمعلوم في الترتيب عليه في الانتساب الى الموضوع بالنسبة اليه معلوم بالعلم الحكمي لا العلم
الحقيقي وكذا ما تقدم في تعليل ان وسطية الاثبات قطعية عنده بدليل الاعتبار وقطعية الوسط تستلزم قطعية النتيجة المعلوم تم
مدلوله لان المقطوع بدليل الاعتبار هو الوسطية للاثبات الحكمي لا الحقيقي وهو يستلزم قطعية ثبوت النتيجة ثبوتا حكميا لا حقيقيا
وكذا ايضا ما تفرع عليه فيما تقدم من ان ظنية الطريق في نفسه لا تنافي علمية الحكم بلحاظ دليل اعتباره وذلك لما اتضح عندك من المنافاة
فانه بدليل الاعتبار انما اوجب الركون الى الظن الحاصل منه وبذلك صح الوسطية للاثبات وسمينا الظن الحاصل عنه علما حكميا
تنزيليا ولا يترتب على ذلك الا ترتب الحكم عليه على تقدير وجوده في الواقع وثبوته لموضوعه واين هذا من ان يكون ثبوت الحكم في نفس
الامر معلوما بالعلم الحقيقي فكيف لا ينافي ظنية الطريق علمية الحكم فمثل هذا لا يعين التفكيك المستحيل المتقدم اعني كون الكشف
ظنيا والمنكشف معلوما مع انه لو سلم كون الخبر بواسطة دليل الاعتبار وسطا في موجبا لكون الحكم معلوما فهذا عين قطعية
الطريق وعلم بعد لحوق الحجية من دليل الاعتبار فاين الظن في الطريق وقطع النظر عن دليل الاعتبار لا معنى له الا فرض الانسلاخ عن
الدليلية والطريقية فهو نظير فرض الدليل العلمي منسلخا عن كونه علميا اجنبي عن المقام ومجرد فرض غير مثمر فالحاصل انه لا تنزيلية

تنجز

المجعولة لا معنى لان يقصد بالعلم الحقيقي بالحكم كالدليل العلمي وانما يثمر كان في تنجزه على المكلف لاشتراكهما في الاعتبار والركون وامكان
في احدهما جعليا وفي الاخر ذاتيا فظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم لا علمية ثبوته في نفس الامر وقد علمت ان تنجز الحكم الواقعي هو الحكم الظاهري
فيرجع حاصل التوجيه لكلام العلامة مدره الى ظنية طريق الحكم الواقعي لا تنافي علمية الحكم الظاهري وهذا هو الذي قد انكرناه على المتأخرين
التابعين لسلطان المحققين ره في تأويل مقالة العلامة ره صونا لها عن توجه اعتراض صاحب المعالم ره عليها قلنا انما انكرناه عليهم
بناء على اصلهم حيث يعتقدون الاحكام الظاهرية احكاما مستقلة بنفسها في مقابلة الاحكام الواقعية وجعلوا الاحكام في الحد اعم
من كليهما وارجعوا مقالة العلامة ره واما على ما حققناه من عدم كون الاحكام الظاهرية احكاما حقيقية في قبال الاحكام الواقعية
فلا غائلة عليه توضيح ذلك انه قد تقدم ان الحكم الظاهري عبارة عن تنجز الحكم وعدمه وتنجز الحكم عبارة عن صيرورة الحكم بالنسبة الى المكلف
بحيث لا يعذر في تركه فهو نسبة بين الحكم والمكلف فنقول انه قد ظهر فيما سلفنا ان للحكم نسبتين احديهما النسبة القائمة بينه وبين
الوقائع كشرب الخمر ونحوه ويعبر عن هذه النسبة بقولك شرب الخمر حرام والصلوة واجبة والثانية النسبة القائمة بين الحكم والمكلف
ويعبر عنها بقولك تجب عليه او حرم عليه فالحكم امر اعتباري نسبي متقوم باطراف ثلث احدها الحاكم ثانيها الواقعة ثالثها المكلف وقد
مر ايضا ان انتسابه الى المكلف قد يعتبر بشروط كالبلوغ والعقل ونحوهما فاذا استكمل المكلف الشروط تحقق الانتساب بينه وبين
الحكم ويعبر عنه بتعلق الحكم عليه وباعتباره يسمى تكليفا وهذا مكلفا ولكنه بعد تعلقه اقتضائي يحصل المانع من جهله وعجزه ونحوهما
فاذا انتفت الموانع كان الانتساب والتعلق فعليا بحيث نسبة الحكم التنجيزية لا يعذر معها في المخالفة وبهذا الاعتبار يقال تنجز الحكم والتكليف عليه
فتنجز الحكم عليه ليس الا عبارة عن انتسابه المخصوص الذي ان شئت قلت فقل هو كمال المكلف في الطرفية لنسبة الحكم عليه فان مرجعهما الى شيء واحد
فاتضح ان تنجز الحكم ليس الا انتسابه المخصوص وعدم التنجز ليس الا عدم هذه النسبة ولكن هذا الانتساب الخاص لا يحدث الا بعد العلم بها
الانتساب والتعلق الاقتضائي لما عرفت ان التنجز هو الكمال في الطرفية الانتسابية والجهل بالتعلق ايضا مانع عنه فيعتبر في تحقق الانتساب
المخصوص ... الذي الا ان الانتساب والتعلق اقتضائيا بغير بالغ درجة الكمال المذكور وهذا معنى كون العلم شرط التنجز اذا عرفت
هذا فاعلم ان المراد بالحكم هو المحمول والعلم هو التصديق ولا يعقل التصديق بنفس المحمول الا باعتبار تصوره او خروجه عن كونه تصديقا فلا بد ان
يتعلق التصديق بالنسبة بين الحكم وبين احد ما فالعلم بالحكم عبارة عن التصديق بانتسابه الى شيء وقد عرفت ان له انتسابين احدهما الى الواقعة
والثاني الى الشخص والتصديق باحدهما ينفك عن التصديق بالاخر اما انفكاك الاول عن الثاني فكما لو صح ان اعلم حرمة شرب المسكر فانا متى
نعلم بانتساب الحرمة الى الواقعة ولا نعلم انتسابها الى نفسي او غيري لجهلي بخلافه واما انفكاك الثاني عن الاول فكما في باب ... فان الامارة المعتبرة

بجعل الشارع اذ لو قامت على حرمة شرب التتن كان انتساب الحرمة الى الشرع غير معلوم و انتسابها الا الشخص الذي قامت الامارة
عنده معلوم ما بيانه ان الامارة لما لم تكن مفيدة للعلم و لو بعد لحوق الحجية لها بدليل الاعتبار لم يكن نسبة الحرمة الى الشرع غير معلوم
ثبوتها له في نفس الامر معلوم له و لكن دليل الاعتبار حيث نزّل الظن الحاصل منزلة العلم بالبيان المتقدم ثبت له حكم العلم و ارتفع
عنه حكم الجهل الذي كان ثابتا له من حيث هو قبل لحوق الحجية له بدليل الاعتبار و هذا معنى خروج الظن المذكور عن كونه جهلا الى
العلم حكما و مقتضى ذلك ان زوال الصفة المانعة عن الانتساب الى التعلق و الانتساب لا فصل في المتقدم لما عرفت من كون الجهل
بالنسبة اليه مانعا من تعلق المنع اما بارتفاع وجود المانع كالوسيلة بالعلم حقيقة و اما بارتفاع صفة المنع عنه كما في المقام حيث
لم يبدل بالعلم حقيقة و انما تبدل اليه حكما بدليل الاعتبار و مقتضاه زوال حكم الجهل عنه حقيقة و زوال حكم الجهل عنه عين زوال
صفة المنع عنه فهذا الذي كان بحسب نفسه جهلا صفة المنع فقد صار بلحوق الاعتبار فاقد الصفة المانعية فلا منافات من جهته ما تقدم
فقد حصل ابن لب الحكم اليه بكاله في الطريقية للنسبة نظير ما لو زال اصل الجهل راسا نعم و فرق بينهما في هذه الجهة و ان كان بينهما فرق
من جهة اخرى و هي استلزام الاخير معلومية نسبة الحكم الى الواقع ايضا بخلاف الاول فان ذلك فيه غير معلوم حقيقة و انما المعلوم هو حقيقة
حيث تعلق الحكم به و انتسابه اليه على وجه الحقيقة من جهة لهذا التعلق و الانتساب على تقدير ثبوت الحكم للواقعة في نفس الامر و الحاصل ان
يعلم تعلق الحكم به تعلقا كاملا لا يعقد فيه على تقدير وجوده في الخارج و ثبوته لموضوعه و هذا ما اردناه من معلومية انتساب الحكم الى المكلف
و عدم معلومية انتسابه الى الواقعة و كيف كان فالحكم عبارة عن التصديق باحدى نسبتيه و ان العلم بتنجز الحكم علم بانتسابه الخاص الى الشخص فهو
ليس مغايرا للعلم بالحكم الواقعي لما عرفت ان الحكم الواقعي ليس الا نفس الحكم كالوجوب و الحرمة و غيرهما و العلم به من حيث هو بمعنى التصديق غير
معقول لان العلم به عبارة عن العلم باحد انتسابيه المتقدمين ثبوتا او سلبا و ان العلم بتنجزه ليس الا علما بانتسابه الخاص ثبوتا كما ان العلم بعدم
تنجزه ليس الا علما بهذا الانتساب الخاص سلبا لا علما بحكم اخر مقابل الحكم الواقعي فلا اخذ الاحكام في الحد من الواقعي و الظاهري
لانه يتضح لك صحة الاطلاق الحد المناسبة بما ستعرفه الا الاحكام الظاهرية في مقابل الواقعية و علم بما ذكرنا اندفاع ما اورده على الحد من الاشكال
المعروف ان الادلة الظنية لا تفيد العلم بانتساب الحكم الى الواقعة و انما انتسابه الى الشخص فهي تفيد العلم به على التحقيق على ما بيناه و بينا
ان العلم بالحكم يعم العلم بكلا انتسابيه و كون احدهما مظنونا لا ينافي علمية الاخر و الى هذا اشار العلامة ره في التهذيب حيث قال و ظنية الطريق
لا تنافي علمية الحكم و عبارة التهذيب لا تدل على ذلك و العبارة المذكورة في المعالم و يحتمل النقل بالمعنى على حسب ما فهمه و يحتمل وجودها في المتقدم
سائر كتبه التي لم نشاهدها و كيف كان فلا يرد بها على ما ذكرنا و لا غائلة فيه و يحتمل على احتمال ضعيف بعيد ان يكون المراد من الحكم

موضوعاته ومن الحكم الاحكام الكلية واستعمال طريق الحكم في الموضوعات شائع ومنه اطلاقهم الشبهة في طريق الحكم على الشبهات

الموضوعية في مقابل الشبهات الحكمية التي يعبرون عنها بالشبهة في نفس الحكم دون طريقه وسيجيء ان الفقه لما كان هو العلم

بالاحكام والقواعد الكلية والفقيه هو العالم بها واما تطبيقها على الموارد الجزئية فليس فقها ولا استنباطا على ما يحقق

انما هو تصورات للموضوعات لا تصديقات بالاحكام كتحقيق ماهية البيع وانحاء الملكية وكيفيات الضمانات وتشخيص مواردها

وتعيين موارد الضرر والحرج والعسر وعدم التمكن وارتفاع الاحكام في تلك الموارد بها وتصور ماهية الغسل والوضوء والتيمم

والصلوة وتعيين موارد مبطلاتها ونواقضها المعلومة واحكامها وهكذا مما لا يمكن احصاؤها في ابواب الفقه ومما لم

يتحقق بعد من الفروع والمسائل الجزئية الغير المتناهية فانها باجمعها تطبيقات الكليات على جزئياتها وتصورات للموضوعات لا

تصديقات بالاحكام وقد تقدمت الاشارة الى ذلك وربما كان هذه التصورات اصعب مما يكون من التصديق فان منها ما هو بديهي ومنها ما

هو نظري يحتاج الى الاكتساب بالفكر والنظر ويختلف مراتب النظري والفكري ظهورا وخفاء وربما ينتهي الى ما لا يحصل اليقين الا به

واغلب الاختلافات بين العلماء واعمال الفكر والانظار والتشاجر بينهم بحسب تفاوت الاراء وتباعدها انما يحدث في هذه المرحلة

الفقه معرفة موضوعات الاحكام لا في ثبوت نفس الاحكام الكلية لموضوعاتها الكلية فانها علينا معلومات بالادلة العلمية و

الفقه المحدود هو ذلك والحد منطبق عليه لان التصديق بالاحكام لا يعقل الا في ذلك دون تلك المرحلة فانها تصورات لا تصديقات

وعلى هذا فيكون مراد العلامة ره ان المورد اشتبه الامر فان ما شاهد في الكتب الفقهية من غلبة اعمال الظنون والاراء والمشاجرات

بحسب اختلاف الانظار انما هو في طريق الحكم اي موضوعاته لا في نفس الاحكام الكلية وظنية تصور الموضوعات لا تنافي علمية التصديقات

بثبوت الاحكام الكلية لموضوعاتها الكلية التي هي الفقه والحد يتحدد به فموارد الظنون التي شاهدها المورد اجنبي عن الحد و

المحدود وكيف كان فحيث عرفت ان العلم بالاحكام عبارة عن التصديق باحد الانتسابين يتبين عندك ان مع الاسئلة لا ان الظن المعتبر

يخص العلم بالحكم الواقعي يعني العلم والتصديق بالانتساب المحمول على وجه خاص ينقدح تفصيلا ولا اشكال على الحد من جهة اعمال الظنون

المعتبرة في الفقه فانها تكون اوساطا لتحصيل العلم بالحكم من جهة اعني التصديقات بالانتسابات على وجه لا يعدد فيه على تعدد

وجوه وان قلت انها توجب العلم بمؤداها او قلت انها توجب العلم بالحكم الظاهري بالمعنى الذي فسرناه لم يكن مباينا لما بيناه لرجوع الجميع الى

شيء واحد على ما شرحناه ولا يبعد ان المراد من العلم بالحكم ايضا اعم من التصديق بالانتساب الثبوتي والسلبي او اخص بالاول فيخرج التصديقات

السلبية عن المعتبر او هو ضروري البطلان فالمراد ان العلم بالحكم اعم من التصديق بانتسابه ثبوتا او سلبا هذا بالنظر الى المسند

بين الحكم والوقايع واسكابالنظر الى النسبة القائمة بينه وبين الاشخاص فالكلام ايضا جار طابق النعل بالنعل فقد بينا ان ثمة
التصديق بهذه النسبة ايضا علم بالحكم داخل في الحد والمحدود ح فلا فرق بين التصديق بها ثبوتا كما في موارد التمسك بالادلة الظنية
بالبيان المتقدم او سلبا كما في موارد التمسك باصالة البراءة وامثالها فانها تكون اوساطا لا اثبات انتفاء تنجز الحكم عليه بمقتضى ما تقدم
ليس مرجعه الا انتفاء انتساب الحكم اليه بوجه لا تعبد فيه فهذا ليس الا تصديقا بالنسبة السلبية بين الحكم والشخص وقد عرفت ان
العلم بالحكم يعم ذلك كله فلا اشكال على الحد حتى من جهة موارد التمسك بالاصول ايضا فتحصل ان العلم بالحكم عبارة عن التصديق بما
بانتساب الحكم اما الى الواقعة واما الى الشخص وكل منهما اما ثبوتية او سلبية فمسائل الفقه جميعها لا تخلو عن التصديق باحد هذه
النسب الاربع سواء كان المستند دليلا علميا او ظنيا او اصلا من اصول كان وشرح هذه الجملة معلوم مما فصلناه لا سيما على ما
فيما بيناه في الاشكال على الحد بان الماخوذ فيه هو العلم بالاحكام مع ان الفقه الذي هو المحدود لا علم فيه غالبا لابتنائه على الادلة الظنية
من حيث السند او الدلالة او جهة الصدور او لعدم الظن في اغلبها من جهة الشك في القرينة او المخصص او المقيد او ابتنائه على الاصول
التي لا دليلية لها اصلا وقد اتضح ضعفه بما ذكرنا من احتياج الى التصرف في لفظ العلم او الحكم في التعريف ومنها التزام التصرف في لفظ العلم
بحمله تارة على الظن واخرى على العلم الاعم منه والقطع وكلاهما مجازان بعد تسليم الصحة ووجود العلاقة المطردة والمجاز يحتاج الى القرينة وهي
مفقودة في المقام فلا يجوز سيما في الحدود ودعوى الشهرة وشيوع الاستعمال في الاخير سيما في الاحكام الشرعية كما صدرت عن
صاحب المعالم ره ممنوعة ولو سلم فمجرد الشهرة غير مفيدة ما لم تبلغ الحد المستغني عن القرينة مع ان استدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع
فيلزم على الاول خروجه عن الفقه هذا مع ان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن ايضا كاصالة البراءة والاستصحاب وغيرهما مع ان الاحكام
الثابتة بها داخلة في الفقه قطعا فلا اشكال في عدم استقامة هذا الجواب كما لا خفاء في متانة الجواب المتقدم وقد عرفت ان مع تصحيح دخول
موارد الادلة الظنية والاصول في الفقه وتعريفه من دون تصرف في لفظ العلم او الاحكام ولصاحب الفصول ره ايرادان اخران ذكرهما
ضعيفان جدا احدهما ان من ظن بصدق الرسول ص يظن بالاحكام وليس فقيها وقد يكون الاشتراك الورود وان العالم بصدقه ص على هذا التقدير
عالم بالاحكام وليس فقيها اتفاقا عدم الملازمة اذ الظان بصدق الرسول قد يعلم بالاحكام وقد يظن وقد يشك وقد يجهلها اذ المراد
هو التصديق العلمي او الظني بانتساب اشخاص الاحكام الى موضوعاتها المعينة لا العلم او الظن بها اجمالا وثانيا ان الظن بصدقه
الظن بصدق احكامه وحقيقتها اجمالا وهو اجنبي عن الفقه كما لا يخفى بحقيقته ثانيهما ان الظن والاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما
هو الحكم الواقعي لتطرق الخطاء الى غير العلم ولو اريد بالحكم الواقعي ما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايضا وهو كما ترى في غير

التصرف في العلم وحصل له الظن المخالف فلو بالحكم الظاهري وهو لا ينتج الا تعميم الحكم الظاهري ومعه لا حاجة الى التصرف في العلم وشرح كما تحرى

من العجب لكلمات ره ومنها ما نقله الفاضل القمي ره وغيره من ان المراد بالعلم بوجوب العمل بظاهر هذا الكلام ان المراد بالعلم بالحكم هو العلم

بوجوب العمل وفيه ان وجوب العمل عبارة عن وجوب الامتثال ولا ريب في ان وجوب العمل امتثال التكليف ليس تكليفا بل هو غير معقول انما هو

ان يكون المراد به كون الحكم بالنسبة الى الشخص بحيث لا يعذر في ترك امتثاله فيكون مرجع هذا الجواب الى ما حققنا في تطرق بيان مراد المراد

ره وقد نقل عن الشيخ البهائي ره انه قال في حاشية ونعم ما هذا هو المشهور في تفسير قوله ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وشرح

هذا المطلب واضح من التامل في البيانات المتقدمة ولكن البهائي ره حيث لم يصل الى نظره قال وفيه من البعد ما لا يخفى اذ الفقه

العلم بعين العام قال المح القمي ره في حاشية هو ما نبه ان المحقق البهائي ره قد جعله من باب مجاز الحذف وهو كما ذكره ره في غاية البعد

ينبغي ان يصدر عن جاهل فضلا عن فاضل الا ان له توجيه ينقال انه اراد وابدال ان العلم في التعريف مجاز عن الظن الواجب العمل

بعنوان الاستعارة المصرحة والعلاقة وجوب العمل وذكر الاحكام تجريد لها او بعنوان الاستعارة التخييلية ويكون الاحكام استعارة

بالكناية فقد شبه الاحكام المذكورة في النفس بالمعلومات وذكر لها العلم الذي من متعلقات الاصل المعلوم استعارة قرينة لها

ملحوظ كلامه في الحاشية وكلامه في المتن ايضا موافق مضمون حاشيته حيث قال فان العلم على اول الوجهين يعني هذا الجواب

للظن بمشابهته وجوب العمل في كلامه ره مضافا الى ان هذا لا ينافي ما بينه واختصر على انه ره جعل منشأ هذا الجواب الجواب السابق

الجواب اللاحق الذي ارجعهما الى كون العلم في التعريف مستعملا في الظن مجازا لكن اختلاف الاجوبة الثلاثة باختلاف كيفية التجوز

المجاز ففي الاول على انه استعارة والعلاقة مشابهة ويجان الاول للحصول والثاني مرسل والعلاقة العلاقة العموم والخصوص وجعل هذا الجواب

مع الجواب الاول من قبيل الاستعارة الا ان العلاقة في الاول المشابهة في وجوب العمل وفي الثاني المشابهة في كونه مدلول الدليل كما هو

ملاحظ في كلامه ره ومع ذلك ففي التعجب ان صاحب الفصول ره زعم ان الكلام القمي ره صريح في ان العلم في التعريف باق على معناه وان

العلم بوجوب العمل او بكونه مدلول الدليل وجعل ظاهر كلام غيره ايضا ثم قال فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في المقيد لا في المجموع

العلاقة فيتجه عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف في لفظه في متعلق الظرف لا يغني التصرف في الاحكام المعني عن هذا

فيكون تكليفا مستدركا ثم ان العلاقة على هذين التقديرين علاقة الاطلاق والتقييد كما هو الظ لا علاقة المشابهة كما زعمه المعاصر

حينئذ كان العلم استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل بالحكم المظنون او كونه مدلول الدليل معلوما لا مظنونا فلا يستقيم ارادة

بالعلم هذا كلامه ره في مقام وفيه دلالات وشواهد بينة على انه لم يتصور صورة مقالة الفاضل القمي ره وعن عدم تصوره

نشاء جميع ما صدر عنه من التعرض والايرادات علاوة على ما للشيخ منها بمقالته كما لا يخفى على المتامل الخبير مما قاله في الحاشية ان في كلامه كلمة

فكلمة مواقع للنظر عن خصيصة عرضها عن التعرض لها لكونها مما لا طائل تحته وكيف كان فمحصل مقالة المحقق انه جعل مرجع هذا الجواب الى اخذ العلم

في التعريف بمعنى الظن مجازا او العلاقة فيه المشابهة في وجوب العمل به وعقيبه لا منع من صلوح مجرد ذلك للعلاقة المصححة للتجوز والا لرجع صحة التجوز اليها

فكل واجب العمل كالاصل مثلا الى قياسا او ما عرفت من رجوع الجواب المذكور الى جواب العلامة بالتقريب المتقدم فان العلم بكون الحكم واجب العمل عبارة

اخرى عن العلم بالحجية وبعبارة اخرى ان العلم بتنجز الحكم ليس الا علما باشتغاله الخاص فهو وجواب العلامة متحدين معنا وان اختلفا في التعبير فلذا

استشهد بتفسيره بما اعترف به البهائي في كلام المتقدم من وروده ان تكلف التجوز في الحد فكما نعم البهائي … ولا تصرف في لفظ العلم كما زعمه المحقق

ولا في لفظ الاحكام كما زعمه الاخرون وثالثا ان الحكم الظاهري على مذهب هؤلاء حيث يجعلون فيها احكاما … قبال الاحكام الواقعية

ليس عندهم الا عبارة عن وجوب العمل فالعلم بوجوب العمل بمعلول الدليل عندهم ليس الا هو العلم بالحكم الظاهري فليس هذا الجواب الا

الجواب الاولى المتقدم من التزام التجوز وتخريج العلاقة ونحوه مما ذكره المحقق ثم ورابعا ان مقتضى ما ذكره من كون المراد من الجواب المذكور مسوقا

لبيان علاقة التجوز لا لبيان اصل التجوز اذ يكفي فيه ان نقول ان المراد بالعلم في التعريف الظن مجازا باي علاقة كان لا ان نقول المراد به وجوب

العمل فانه يعطي بان التجوز وارادة الظن مسلم وانما الاشكال في العلاقة المصححة فقد بين المجيب بافادته انها المشابهة في وجوب العمل فيه وهو ط

اذ يكفي في الجواب بان المراد بالعلم هو الظن وذكر كيفية التجوز اجنبي عنه لان قبل الاباس بذكر الجواب فيه مع بيان علاقته ثم انما قلت لا يتعدد الجواب بتعدد

العلاقة وكيفية التجوز من كونه مرسلا او استعارة فرجع الاجوبة الثلاثة اعني ارادة الظن مجازا فذكر الاخير من في قبال الرجوب استقلالا

وتوجيه استقلال كل منها في الجواب عن السؤال المتقدم بان العلاقة في الاول المشابهة في مجاز الجنس او العموم والخصوص وفي الثاني المشابهة

في وجوب العمل وفي الثالث المشابهة في كونه معلول الدليل يكاد يلحق بالمحالات اذ لا يكون السؤال عن علاقة التجوز بعد تسليم اصل التجوز حتى يجاب

بالوجوه الثلاثة بل انما كان السؤال عن معنى اخذ العلم في الحد فالجواب عنه واحد لا متعدد وهو ان المراد به الظن مجازا وانكان للتجوز بالعلم عن الظن

علاقة كثيرة وخامسا ان حمل الجواب المذكور على ما وجهه به يستلزم الاستهجان في التعبير المذكور بحيث لا يكاد يظن صدوره من جاهل بكيفية

غلط الاستعمال فضلا عن ذلك لان مقتضى توجيهه ان مراد المجيب انه لما اخذ العلم في الحد استعمل مجازا في الظن وهو استعارة والعلاقة المشابهة

في وجوب العمل فقد عبر عن مقصوده ذلك بان المراد بالعلم وجوب العمل به فقد جعل وجه الشبه متعلقا بلفظ المستعار فمثل هذا التعبير الا

نظير ان يستعمل انسان لفظ الاسد مجازا في الرجل الشجاع ثم اذا سئل عن معنى المراد منه اجاب بان المراد من الاسد الشجاعة

فانه من اغلاط التعابير لا يظن به في حق احد من الاعلام ومنها ايضا ما نقله الفاضل المحقق وغيره من ان المراد من العلم بكونه مدلول الدليل

وهو ايضا ظاهر الرجوع الى ما حققناه فان مدلول الدليل هي النتيجة ولا ان علمها عبارة عن التصديق بها الحاصل من النظر في الاوسط واعتقد

بالمقدمتين وقد بينا لك ان النتيجة المكتسبة من الادلة الظنية ومدلولاتها وما يحصل التصديق به منها ليس الا انتساب الحكم الى المكلف على وجه

خاص ثبوتا او سلبا وهو المعبر عنه بنتيجة الحكم وعدمه وحيث ان هذه الانتساب الخاص ثبوتا وسلبا لا يتحقق الا بعد قيام الادلة المعتبرة على

ما فصلناه فيما سلف اراد هذا المجيب الاشارة الى ذلك الا التصرف في لفظ العلم او الحكم كما زعموه فهذا الجواب بكسا بقتم مع جواب العلامة وهو تعبيرات

مختلفة شتى عن مطلب واحد لا تغاير بينها بحسب المفاد اصلا ويمكن ان يرجع مقالة من اجاب بان الحكم عبارة عن الحكم الظاهري والا ايضا

الى ما ذكرناه اذ المانع هو رجوع الشبهة لم يكن الا اعتقاد استقلال الاحكام الظاهرية ترد هو في حق المجيب او لا عن معلوم وان اختلاط الامر عليه واخر

بعض الاختلاط اذ لا امر وادائره وذلك لوجود وعليه يرجع الاجوبة الاربعة الى جواب واحد وقد حققنا ان الجواب الحق المتين الذي لا غبار عليه

اصلا ثم ان ما حرره الفهي ده وجه هذا الجواب ايضا كما ذكر ما حرره به صاحب المتعدد وسيقدم على توجيهه ذلك بعض الكلمات الموجهة على توجيه الجواب

السابق فيعلم الحال في هذا من التامل في ذلك من دون تفاوت فلا وجه لاعادة الكلام الثاني من الاشكالين المعروفين ان المراد بالاحكام

ان كان هو الجميع كما هو مقتضى ارادة الاستغراق خرج اكثر الفقهاء بل كلهم لعدم انتهاء احكام الوقايع الى حد وعدم العلم بالجميع مستحيل

فان فرض عدم الاستحالة فنادر جدا وان كان هو البعض بحمل اللام على الجنس او العهد الذهني دخل فيه المقلد اذا علم بعض الاحكام كما

الدليل مع انه ليس فقيها ولا علم فقها في الاصطلاح فالحد منتقض اما عكسا او طردا والجواب عنه ذلك من وجوه الاول ما ذكره غير واحد

العلامة في التهذيب والسيد عميد الدين في شرحه وصاحب المعالم ومن تاخر عنهم وهو التزام ارادة الجميع من الاحكام وحمل العلم على التهيؤ وا

القدرة والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام عن الادلة وكل فقيه لا بد له من هذه القوة وان لم يعلم بالاحكام علما فعليا فلا

انتقاض على عكس التعريف هذا ما ذكروه ولكن لا يخفى ما فيه من الضعف اما اولا فلما تقدم من ان الملكة العلم مباينة للقوة والتهيؤ وا

الاستعداد لمرادفات الملكة قسيم الحال والمصلح الكيفية النفسانية فقد صرح ارباب المعقول بان الكيفية النفسانية ان رسخت في النفس بحيث

لا تزول الا بصعوبة فهي ملكة والا فحال فالملكة من مقولة الكيف عندهم والتهيؤ والاستعداد من مقولة الانفعال وتباين المقولات

العشر من البديهيات فقد وقع بينها في هذا المقام خلط ظاهر واما ثانيا فلان ملكة العلم ليس امرا مباينا للنفس للعلم وذلك لان العلم

من الكيفيات النفسانية وقد عرفت ان الملكة هي الراسخة منها في النفس فملكة العلم ليست الا عبارة عن التصديق الراسخ فالتصديق ان

تكرر او لزم ودام واستمر حتى رسخ في النفس صار ملكة والا فهو حال ومن البديهي ان التصديق الراسخ ليس مباينا للتصديق والا

لزم مباينة الشيء لنفسه فالملكة ليست معنى اخر حتى يتحقق التخلص بارادته في الايراد المذكور بل حمل العلم في الحد على الملكة يوجب الوقوع

في الحدود والاستدلال لان التصديق الحاصل في اليقين لا يغلب على صاحب الفقهاء فالتصديق المنكر والبالغ حد الرسوخ بطرفين ولي واما ثانيا
فلو سلم كون الملكة هي القوة والتهيؤ والاستعداد فيمنع جواز حمل العلم عليه لان استعماله ضبطا اذ لو جاز استعمال العلم في
الاستعداد لجاز ذلك في غير العلم ايضا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان المناط في الصحة والعلاقة في الجواز فيه لتناسب
بين القوة والفعلية وهو مفروض الوجود في الجميع اما بطلان التالي فلوضوح عدم جواز استعمال الضارب في المستعد للضرب ولا
النائم في اليقظان عند استعداده للانتباه ولا الصائم في المفطر من حيث وجود قوة الصيام فيه ولا المفطر في الصائم من جهة
قوة الافطار فيه والاحياء استعمال احد المتناقضين في الاخر الا ترى يصح اطلاق الانسان في النطفة لاستعدادها الانسانية
او المتغير الماء المستعد للتغير او يصح اطلاق الجمرة لاستعداد الصفرة لها او يجوز ان يقال للاستعداد الاكل انه اكل او للاستعداد
القيام انه قيام او للاستعداد النوم انه نوم وكذا العلم اذ لا خصوصية لهذا اللفظ فلا يقال للجاهل المستعد للعلم انه عالم كما
لا يقال للعالم المستعد للجهل انه جاهل ولا للذاكر المستعد للنسيان انه ناس ولا للناسي المستعد للذكر انه ذاكر وتوهم قياس ذلك
على صحة اطلاق المشتق باعتبار التلبس والمشبه بالانقضاء كاطلاق القاتل للسم والقاطع للسيف والمحرق للنار والمطهر للماء مغنيا فيه ضعيف
الخلط وعدم التمييز بين الانقضاء والتهيؤ وبينهما بون بعيد وقد مر تفصيل ذلك فيما سلف عند التعرض لتفسير العلم واما ثانيا
فلانه لو سلم كون الملكة عبارة عن هذا التهيؤ والاستعداد وسلم جواز استعمال العلم فيه فيمنع كون الفقه عبارة عن هذا التهيؤ و
الاستعداد ضرورة ان من تهيأ لان يعلم بالاحكام الشرعية ولم يعلم بعد شيئا منها بل هو جاهل صرف ليس فقيها فالاستعداد وحدها
فقيها الا ترى ان من حصل له مرتبة او له بعض العلوم النظرية قوة وقريحة يقتدر بها على تحصيل جميع مسائل الحكمة بادني مراجعة في كتبها لا
يسمى بذلك حكيما ولا هذه القوة والاستعداد فيه حكمة وكذا الحال في الجاهل بالفقه اذا كان له قوة وقريحة يقتدر بها على تحصيل جميع مسائل المرحوم
الفقه بادني مراجعة في الكتب لا يسمى فقيها ولا هذه القوة الموجودة فيه فقها كما هو ظاهر لا سترة عليه ومن هنا يعلم ان اشتراط القوة
القريبة كما صدر من بعض فرارا عن فساد دعوى جواز الاطلاق باعتبار مطلق القوة والناشية لا يفيد ولا يثمر شيئا لان ما مثلنا
كان من القوى القريبة وعدم الصحة معها ايضا واضح فلا وقع للاشتراط المذكور ايضا كما لا يخفى ثم ان
للفاضل القريب صاحب الفصول كلمات ضعيفة في المقام يعلم الحال فيها من التامل فيما ذكرناه او ضاعف لكونه
بلا طائل ما ذكره صاحب المعالم ره وغيره من ان المراد البعض ولا ينتقض طرده بدخول علم المقلد اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كلا عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول

بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة فكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى تلك المعلوم اصطلاحا وان قيل

عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه هكذا قرر صاحب الحاشية ومحصله ان الاسم فيتقرر محل النزاع في امكان التجزي طريقين احدهما

امكان تحصيل العلم ببعض مسائل الفقه مع عدم التمكن من استنباط الكل حتى يرجع غيره واحد منهم في ذلك على ان الاستنباط للاحكام انما يحتاج

الى قوة واحدة تستوي بالنسبة الى الجميع او الى قوى متعددة مختلفة باختلاف مباحث الفقه فان اختلافها سهولة وصعوبة يوجب احتياج

كل الى قوة بحسبه نظير اختلاف العلوم بعضها مع بعض فان وجود قوة الاستنباط بالنسبة الى البعض لا يغني عن الاخر ونظير اختلاف فنون

نحو فان واحدا منهم قد يجيد الشعر في الغزل ولا يجيد في الرثاء ولا يتمكن منه وقد يحسن نظم الحكايات ولا يقدر عليه في التغزلات وقد يجيد

المدح ويسيء الهجو وقد يكون بالعكس فليكن ذلك الا ان يكون الاختلاف في الفقه [illegible] موجبا لاحتياج كل صنف الى قوة بحسبه فان قلنا ان يكون مثل

فهذه المثابة من الاختلاف في السنخ الموجب لاعتبار القوى متعددة متفاوتة لا يرتبط بعضها الى بعض امكن القول بالتجزي وبمعنى حصول

قوة يقتدر بها على استنباط بعض البعض كما هو حقه ولا ملازمة بينه وبين الاقتدار على استنباط الكل وان قلنا بان مباحثه متحدة

السنخ لا تحتاج الى ازيد من قوة واحدة تستوي بالنسبة الى الجميع امتنع التجزي بهذا المعنى وامتنع انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل ثانيهما ان

المستنبط لبعض المسائل مع عدم التمكن من استنباط ما عداه هل يجوز له العمل بعد الاستنباط ام لا [illegible] وكل من هذين

التقريرين مطلب في نزاع مستقل لا يرتبط احدهما بالاخر فانه يرجع الاول الى امكان تحقق استنباط البعض ويرجع الثاني الى حجية هذا

الاستنباط بعد الفراغ عن امكان تحققه وكل من هذين التقريرين وان كان صحيحا الا انه غير مربوط بمسئلة التجزي [illegible] الاول

موكول الى محله [illegible] هذا المقام الا ان الغرض الاشارة الى [illegible] في المقام وفي مبحث الاجتهاد والتقليد ايضا وكلام صاحب

المعالم ره مبني على هذا [illegible] لان محصل الايراد ان [illegible] من الدليل [illegible]

غير نافذ ولا شيء [illegible] فالشق الاول من جواب صاحب المعالم ره اعني قوله اما على القول بعدم

التجزي فالجواب [illegible] مبني على التقرير الاول في نزاع امكان التجزي اذ ظاهره انه على القول بعدم التجزي لا يحصل العلم بالبعض

مع العلم بالكل الذي هو الاجتهاد [illegible] على التقرير الاول [illegible] لان الايراد [illegible] الغرض

والجواب [illegible] مع ان [illegible] الا بعد مراجعة ادلته

اصلا وان بلغ من العلم ما بلغ مكابرة [illegible] توقف العلم بالبعض على العلم بالكل [illegible] واما الشق الثاني منه

واما على القول بالتجزي [illegible] مبني على التقرير الثاني في نزاع التجزي [illegible]

الترجيح وجعل التقليد في هذه المسألة وان بقي عنوان التقليد عليه بالنسبة الى ما عداه ولهذا عدل عنه صاحب العوائد [illegible]

استيعاب جميع الشقوق فقد يتجوز [illegible] اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المأخذ

هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني لا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز

كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا الا من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه صح ايضا وان قلنا

للفقه الصحيح فيبقى الاشكال في طرده وهو كما ترى [illegible] فالمجيب عن هذا الاشكال

واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به الى ان قال ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كونه مما ادركه حكما

حقيقيا لا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ان الظن [illegible] وهو ايضا حسن [illegible] على ما حققناه وقد عرفت انه مع [illegible] العلم بمعنى

العلم [illegible] فهو الحق الذي لا محيص عنه ان الاحكام لم يقصد منها الا الجميع ولكن المراد بها الاحكام الكلية

المحمولة على موضوعاتها الكلية لا الاحكام الجزئية في الوقائع الشخصية الغير المتناهية لان الفقه هو التصديق بالاحكام عن الا

ومتعلق المكتسب عن الادلة انما هو الاحكام الكلية واما الاحكام الجزئية في الوقائع الشخصية فانما تعلم بانطباق تلك الكليات عليها

ما لا دليل عليها [illegible] فيما سلف ان التصور والموضوعات ليس من التصديق في شيء فعلم التصديق عن الادلة بالقواعد الا

لا تصديق [illegible] واما استنباط الفروع الجزئية من تلك القواعد الكلية فليس الا عبارة عن التصور ومعرفة الموضوع على

التفصيل واما التصديق بحكمه [illegible] كان حاصلا [illegible] في ضمن تلك الكلية [illegible]

ان هذه التصورات منها ما هو بديهي ومنها ما هو نظري ويختلف مراتب النظري بحسب الظهور والخفاء حتى [illegible] في الخفاء

والدقة الى ما لا يحصل [illegible] العلماء بحسب تفاوت انظارهم [illegible] في هذه المرحلة على ما [illegible]

فالفقه عبارة عن التصديق بالاحكام الكلية عن ادلتها والفقيه من له التصديق بها [illegible]

[illegible] وان لم يعرف الاحكام الجزئية في الوقائع الشخصية على التفصيل [illegible] معقول [illegible]

امور غير متناهية [illegible] الخلط بين الامرين ولم يميز بينهما [illegible] ان المراد بالاحكام [illegible] هو الجميع خرج اكثر الفقهاء [illegible]

كلهم [illegible] ان المراد هو العلم بجميع الاحكام الجزئية الغير المتناهية باسرها وقد عرفت فساده وعلمت ان المراد هو العلم بجميع الاحكام

الكلية باسرها ولا ضير فيه لانها امور محصورة معلومة وان توهم متوهم ان اكثر العلماء لا يعلمون بعضها ايضا [illegible]

المتوهم وجهالته وعدم بصيرته بشأن الفقهاء وجلالتهم [illegible] الشيخين او [illegible] او المحققين او الشهيدين

ابن الله العلامة وغيرهم من العلماء الاساطين قدس الله اسرارهم لم يكونوا عالمين بجميع القواعد والاحكام مع انهم حملة الدين وحفاظ شرع

سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله اجمعين فلا ينظر هذا الجاهل الى كتبهم المدونة وقد صنف كل منهم من اول الطهارة الى آخر الديات كتبا عديدة

لو تأملت واحدا منها وكنت اهلا للتأمل لم تجد فيها مسائل الا ابوابا صغيرة ولا كبيرة او يظن هذا الجاهل انهم اثبتوا فيها ما لا يعلمون وافتوا بما هم

لها جاهلون حاشا فانا نسامحه جدلا انهم منزهون عن ذلك ولو فرض واحد لا يعلم جميعها فهو ليس بالمتجزي فلا ريب انه ليس فقيها على اصطلاح

لما تقدم ان الفقه عبارة عن الفن وعلمت ان الفن جهة وهذا فقيه منهم عندهم بجميع المسائل والفقيه عبارة عن الماهر في هذا الفن فلا يطلق

على المتجزي لعدم علمه بالجميع فضلا عن صيرورة العلم بالجميع ملكة راسخة له بكثرة الممارسة التي هي المعتبر في اطلاق الفقيه بحسب الاصطلاح ولما

علم المتجزي فلا ريب انه من الفقه قطعا لانه علم ببعض مسائل الفقه هذا مع امكان ارادة جميع الاحكام حتى الجزئية وتصحيح الحد وذلك لان

الفقهاء من حيث اندراج الاحكام الجزئية تحت تلك الكليات المعلومة لهم عالمون بها ايضا غاية الامر انهم غير عارفين بجزئياتها على وجه

التفصيل وهو غير مطرد اذ لا يعتبر في التصديق بالحكم تصور الموضوع تفصيلا هذا ما يتعلق بشرح الجزئين الماديين واما الجزء الصوري

وهي الاضافة فقد ذكروا ان اضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص واختلفوا في تفسير اسم المعنى فصرح الشريف بان المراد به ما دل على شيء باعتبار

معنى هو كامل المشتق وما في معناه وقال الفاضل التفتازاني في حاشية الكشاف اسم المعنى ما يدل على شيء زائد على الذات بخلاف اسم العين

فانه لا يدل الا على الذات فلا يدخل مثل العلم والظن والسخاوة والشجاعة في اسم المعنى على هذا الاصطلاح والظاهر كما قيل اختصاص الثاني

بالمشتقات وما في معناها كالاصول فانه بمعنى الدليل المبني عليه انتهى وانكر ذلك عليهم صاحب الفصول فقال المراد باسم المعنى المصطلح عليه عند

النحاة المعنى ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا هو المفهوم من اطلاقه في مثل المقام فيتناول المصدر ايضا انتهى والصواب ما ذكره

الاولون ويظهر الوجه من بيان الاختصاص الذي اراده وقال الفاضل التفتازاني في تلك الحاشية اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف اليه

في المعنى الذي عين له لفظ المضاف كما يقال هذا مكتوب زيد يراد به اختصاصه به باعتبار المكتوبية بخلاف مثل فرس زيد وحمار

زيد فان اضافة اسم العين لا تفيد ذلك فانه ليس لفرسية الفرس وحمارية الحمار اختصاص له بزيد هذا كلامه وهو محصل ان مفاد المشتق

مثل الكاتب صفة ونسبة بينهما باعتبار هذه النسبة ينتزع عنوان منطبق على الذات والاضافة موضوعة لان تفيد مناسبة ما بين

طرفيها في جهة من الجهات الطارية على ذات المضاف فاذا كان المضاف نفس الذات معرى عن الجهات وهو المراد من اسم العين في المقام

سواء كان من الامور القائمة بنفسها كالفرس والحمار والغلام والدار او من الامور القائمة بالغير كالبياض والسواد ومواد المشتقات

طرا كالضرب والعلم ونحوهما افادت الاضافة الارتباط بينهما في جهة من الجهات من دون تعيين لخصوصية الارتباط وجهة الانتساب لان

ان يتحقق في مورد من الموارد ان تكون معلومة من قرائن المقام او الحال فان اضافة الفرس الى زيد لا تدل الا على مناسبة ما بينهما في جهة المالكية

والمملوكية او في جهة الراكبية والمركوبية او غيرهما فان الاضافة مهملة عن هذه الجهات والمضاف ايضا معرى عنها كما هو المفروض فلا تكون

خصوصية الارتباط معلومة الا من الخارج في بعض الموارد احيانا كغلام زيد حيث علم من الخارج انه مملوك وليس في نسبة الفرس وجار

الحانوت مرتبة لضرب وعلية العلام ومعلوم نفس الذات حتى يتعين في جهة الانتساب وهو الذي اشار اليه المحقق بقوله فانه في سبيل الفرس

وحانوت الحمار لا اختصاص له بزيد اي لا يصلح لان يكون جهة للاختصاص والارتباط وكما اذا كان المضاف مشتملا على عنوان ورابع

لجميع المشتقات اخص من ذلك العنوان لجهة الانتساب والارتباط كقولنا مكتوب زيد فان الاضافة فيه تدل على اختصاص جهة الانتساب

المكتوبية وكذا قولنا محبوب زيد ومطلوب عمرو ومقصود خالد فانه يدل على اختصاص جهة الانتساب في المكتوبية وكذا قولنا محبوب

زيد ومطلوب عمرو وكذا خالق زيد وصاحب عمرو ومضروب خالد ومكان خالد وفلان ومطهور زيد ومفتاح ونجار فلان وهكذا جميع

المشتقات فان الاضافة فيها تدل على اختصاص جهة الانتساب في الزوجية ونحو ابن بكر واخي عمرو وجار فلان ونعل الامير وراس القوم

واستناد الجماعة وفرع الشجرة واصل البناء ومنصوص الفقهاء فان اضافتها تدل على اختصاص جهة الارتباط وكونها مبانيا للفقه وبهذا

البيان ظهر معنى الاختصاص الذي حكموا بكونه مستفادا من اضافة اسم المعنى وظهر السر ايضا في تفسير اسم المعنى بما دل على شيء زائد على الذات

كالمشتق وما في معناه لا ما دل على معنى قائم بغيره ولذا رد المحقق الشريف على من فسره بذلك بانه منقوض بالمصدر كلا يدل اضافته على الاختصاص

باعتبار المعنى الذي يعتبر في المضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدق مثلا الى الثوب لا تفيد الاختصاص باعتبار الدق بل باعتبار التعلق

وهو خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو ما دل عليه المضاف وهذا

كما ترى عين ما ذكرنا وعين ما اشار اليه الفاضل المحقق وما بيناه شرح لما هو شرح لما اشار اليه السيد المحقق وحيث اختلط الامر على

صاحب الفصول امر على ما هو عليه وقال في رد المحقق الشريف نظر لانه ان اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر من اطلاق الاختصاص الكاتب

صح دخول المصادر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص

زيد بما لم يوجد باعتبار الوجود وانما اعتبر وافيد الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصيغة

المأخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبية دون الملبوسية والمنظورية ونحوهما و

خصوص هذا الحكم باسم المعنى لما ذكر وان اضافة اسم العين تدل على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا اي لا باعتبار صفة

داخلة في المضاف وان كان الاختصاص قد يستلزم ان يكون باعتبار بعض صفاته كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص الدار به

باعتبار الملكية او السكنى لكن هاتان الصفتان خارجتان عن مفهوم الدار انتهى كلامه رفع مقامه وتغير مواقع النظر لا باس بها

الاشارة الى بعضها منها انه ان زعم الاختصاص بمعنى الاختصاص المتوهم انهم يريدون ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف في الخارج في

الميز بحسب الوجود فقال انه ان تم ذلك صح في المصادر وايضا والا لم يجر في المشتقات ايضا اذ لا فرق بين قولك مكتوبا وكتابة زيد فانه كتبه

او مكتوبه لا يجوز ان يكون كتبا او مكتوبا لآخر وقد تبين بما قدمناه ان هذا مبني على امر بعيد فانهم لم يريدوا من الاختصاص الاختصاص المزعوم

وانما ارادوا الاختصاص من جهة الانتساب بين طرفي الاضافة بالعنوان الذي هو لعلية المضاف زائدا على الذات على ما شرحناه وهذا لا يجري في

اسماء الاعيان والمصادر المجردة عن العنوان الا ترى ان الخ الشريف صرح بان اضافة المصدر لا تدل على الاختصاص باعتبار المعنى الذي عنى

بالمضاف بل باعتبار المتعلق وهو خارج عن مدلول الجلالة من اضافة الكاتب فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو ما دل

عليه المضاف فهو كما ترى لا يوجد بيان اوضح منه واصرح فكيف يقال انه لا يجري في المصادر وايضا فليت ذلك الامر اجرا عدم تحصيل معنا

مع كمال وضوحه والعجب انه رده مع تخيله كون الاختصاص المذكور ... تم بمعنى الاختصاص بحسب الوجود لم يتفطن ان ذلك غير مطرد

في المشتق بل طرده في المصادر اتم واوضح كما تفطن له اخوه فاورد عليهم بان اضافة المشتق لا تفيد الاختصاص الا في موارد نشأ

فيها من خصوصية تلك الموارد كمكتوب زيد ومنسوج عمرو ونحوهما لا من جهة الاضافة والا لافادت الاختصاص في محبوب زيد وخالق زيد

ومشتق عمرو ونحوها اذ لا يخفى على الجاهل ضرورة ان قولنا محبوب زيد لا يدل على عدم كونه محبوبا لغيره وكذا خالق زيد لا يدل على عدم كونه

خالقا لغيره وكذا خالق زيد قلنا الاختصاص بهذا المعنى في المصادر اتم وذلك حيث اضيف المصدر الى فاعله كضرب زيد وكسب عمرو

وحب بكر والوجه فيه ان المصدر بمعناه الفعل وفعل كل شخص لا يعقل ان يوجد في غيره بل وكذا المصدر المضاف الى المفعول لا ان الحال مخصوص العرض

فالعقل لا يجوز عروض هذا الحال في محل آخر واما المشتق في الموارد التي نشأ الاختصاص بهذا المعنى فيها من خصوصية المورد اما الجهة

المذكورة في المصدر المضاف الى فاعله وذلك حيث يكون المصدر متحدا مع المفعول له ... باعتبار ... على ما اوضحناه فيما سلف عند

التعرض لبيان كون الملاك لعلم على المعلوم حقيقة او مجازا وقد بينا لك ان المحبوب كون ذات المفعول حادثا من الفعل بحيث لولا

فعل الفاعل كان معدوما كالخلق والمخلوق اذ لولا فعل الخالق كانت ذات المخلوق معدومة فاوجدها بخلاف المضروب اذ لولا فعل الضارب

لم يكن ذات المضروب معدوما فما كان من قبيل الاول فهو كاضافة المصدر الى الفاعل لا بد فيه من الاختصاص والاختصاص كمكتوب زيد ومنظوم

عمرو وملفوظ بكر ونحو ذلك فهو ككتبه ونظمه لا يعقل ان يكون فعل الآخر فنشأ الاختصاص من جهة هذه الخصوصية في المورد وهذا بخلاف

مضروبه ومحبوب عمرو ونحوهما فان المضروب في هذه الموارد ليس من فعل الفاعل وانما هو شيء وقع عليه فعل الفاعل ويمكن وقوع ضرب آخر عليه

فيجوز ان يكون مضروبه بعينه ضاربا لآخر وايضا لو كان محجوبه محجوبا بالآخر ومعلومه معلوما للآخر وهكذا واما من جهة عدم صلوح المحل في نفسه

باشتراكه بالنسبة الى شخصين كقولنا غنيهما وكذا وضربه ونحو ذلك فانه من جهة عدم امكان قيام مثلين بمحل واحد ومن هذا القبيل

مملوك زيد وزوجة عمرو لما استفيد من الشرع عدم جواز كون مال واحد متصفا بملكين لشخصين والاشاعة لا يستثنى هذا المقام

لانها ملكية واحدة لشخصين لا قيام ملكيتين بمال واحد وهذا الذي يفهم امتناعه من الشرع بل الامتناع عند التحقيق عرفي غير مستند

الى الشرع الانور وكذا المراة لا تكون زوجة لرجلين فلا تقوم زوجيتان بامراة واحدة فلا بد من الاختصاص ايضا في هذه الصور

من جهة هذه الخصوصية الموجودة فيها ولكن اتضح بهذا البيان ان الاختصاص بهذا المعنى اجنبي عن جهة الاضافة ولا ادعاه احد في معناها

اذ هو بهذا المعنى عبارة عن الانحصار والاضافة لا تفيد الحصر وهل يتوهم متوهم ان الاضافة من اداة الحصر ومنها ان اعتبار الاختصاص

من حيث الوجود ايضا اختصاص باعتبار خارج عن مدلول المضاف فلم يصح في حد المصادر لانها موضوعة لنفس الاحداث

ووجودها امر خارج عن مدلول لفظ الحدث ومنها ان اعتبار الاختصاص من حيث الوجود في المشتقات ينافي المقصود اما اولا فلان

الغرض ان الاضافة في محبوب تفيد الاختصاص والارتباط من حيث المحبوبية فقط لا من حيث الوجود وسائر الحيثيات واما ثانيا

لو سلمنا ان الاختصاص من حيث الوجود فقد دلت على الاختصاص باعتبار امر خارج عن مدلول اللفظ لان الوجود امر خارج عن مفهوم المحبوب

فلا يكون الاضافة فيها كالاضافة في اسماء الاعيان والمقصود خلاف ذلك فكيف يستقيم في المشتقات ايضا الا باعتبار الوجود كما زعم بل

ان المشتقات لا يستقيم لا بد فيه هذا الاعتبار ومنها قوله اذ لا معنى لاختصاص فانه قد تبين بما ذكرنا انه لو يريد احد اختصاص الكاتبية بزيد

وانما ارادوا الاختصاص من جهة انتساب الكاتب الى زيد بالكاتبية معنون بجهة الارتباط بينهما في ذلك لا اختصاص وجود الكاتب به

لا اختصاص وجود كتابته بزيد وان تعين الوجوه لكن ليس هو معنى كاتب زيد اذ ليس معناه اختصاص الكتابة بزيد كما ان معنى امام زيد أي علمه

ليس اختصاص امامته بزيد ومنها قوله انما اعتبر بالمتبادر الاصطلاحي فانه يرى مقالة الجماعة بتصريح بمقصودهم والعجب انه ظن

انه هذا شيء مسلم الا انه نظر بجهة النزاع بينه وبين الجماعة حتى اعترف بان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبية

دون الملبوسية والمنظورية وليت شعري كيف يلائم ذلك مع الفقرة السابقة حيث ادعى فيها ان المراد كون الاختصاص من حيث الوجود

فلا يكون محصل الفقرتين ان معنى قولك مكتوب زيد اختصاص المكتوب به من حيث الوجود من حيث المكتوبية وهذا من المهملات التي لم

تكمن من المناقضات ومنها قوله لما ذكروا ان الاضافة اسم العين اذا كان نسبا الى القوم وان اضافة اسم العين تفيد اختصاص المضاف

بالمضاف اليه كما فيما تقدم من ان الاضافة في مثل تفيد اختصاصا ما لا الاختصاص المطلق وقد اعترف اخيرا بان الاضافة لا تفيد

الا الاختصاص باعتبار صفة من الصفات وهذا القيد لا الاهمال لا الاطلاق انه من الاطلاق يقول الذي باعتبار صفة داخلة في المضاف وهو

اضافة اسم العين لا تفيد

حيث يعين كما انه يتهافت وليس حقيقة الامر الا ان لا الاختصاص المحمل الغير المعتبر الجهة وانما يتعين جهة الانتساب من الخارج او البين

في نفس اللفظ ما يصلح لذلك بخلاف المشتقات فان جهة الانتساب فيها متعينة لوجود العنوان الصالح لذلك في نفس اللفظ من القريب ان

صاحب الفصول وجعل هذا المعنى كانه من المسلمات لا ربط له بجهة النزاع وقال ان اختصاص شيء بشيء لا يعقل الا من حيث الوجود ودعوى ان

اضافة اسم العين تفيد الاختصاص المطلق لا باعتبار صفة بخلاف المشتقات فان جهة الانتساب فيها متعينة لوجود العنوان الصالح له في الدال

نفس اللفظ في القريب صاحب الفصول وجعل هذا المعنى كانه من المسلمات لا ربط له بجهة النزاع وقال ان اختصاص شيء بشيء لا

يعقل الا من حيث الوجود ودعوى ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص المطلق لا باعتبار صفة بخلاف المشتقات ومع ذلك التزم بحجب الظ

بان المصادر كالمشتقات في افادة الاضافة فيها الاختصاص من حيث الوجود ومنع اضافة اسماء الاعيان مع ان اسماء الاعيان اولى بذلك من

المشتقات لما انها عن جهة تقبل التعين لجهة الاختصاص فتخرج جهة الاختصاص في الوجود ومع الاغماض عن ذلك فبعد القول بان الاختصاص لا

يعقل الا من حيث الوجود وتسليم الاختصاص المطلق في اسماء الاعيان فما معنى التفرقة بينها وبين المشتقات والمصادر وقال اللازم اما انكار و

الاختصاص من حيث الوجود في الجميع او تسليمه في الجميع وظ كلامه انه يلتزم بالفرق بين المشتقات واسماء الاعيان وانما يمانع القوم في لحوق

المصادر بالاعيان هذا ما يتعلق بشرح الجزء الصوري حيث عرف معنى لفظة اصول الفقه فاعلم انه قد زعموا انه يصير تعريفا لهذا الاسم لعلم

وتفسيرا للاسم للمعنى بعد هذا العلم عبارة عن فن مخصوص وتعريفه عبارة عن شرح ماهيته ببيان جنسه وفصله ومجرد العلم بان ما وضع له لفظ

الاصول ولفظ الفقه لا يوجب تصور ماهية هذا العلم ومعرفته بالكنه والا لزم كون قاطبة العرب واهل اللسان عارفين بماهية هذا العلم

لعلمهم بمعنى اللفظين الا ترى ان الجاهل اذا علم معنى لفظ الحيوان ولفظ الناطق يكون بمجرد ذلك عارفا بماهية الانسان حاشا وكلا او

والا لزم بمجرد العلم بمعنى لفظ الانسان المعرفة بماهيته ولازم ذلك ان يكون كل واحد من اهل كل لسان حتى النساء والصبيان عارفا بماهية

الاشياء بكنهها ابعد مما يعلمون من الفاظ وهذا بديهي الفساد وذلك لان العلم بمعنى اللفظ غير معرفة ماهية ذلك المعنى الا ترى

ان العلم بمعنى اللفظ غير معرفة ماهية ذلك المعنى لفظ الزمان والمكان لا يوجب معرفة حقيقتهما وماهيتهما فالعلم بمعنى اللفظ وجلة

ومعرفة ماهية ذلك المعنى مرحلة سوى فطوى لما وكل الانسان فلا نظوي الناميه لا الاعيان وربما يقع في معرفة بعضها بل بينهم الفنا

والاختلاف في الاعلام وربما لا يصل الى معرفة بعضها الا الاوحدي من الامام ولا يما سبق بعضها الجهل لا جميع الاعلام ومع ذلك انهم

يعلمون الفاظها الاغبياء فضلا ان يعلم بها كل احد من اهل ذلك اللسان وذلك لان العلم بمعنى اللفظ لا يتوقف الا على تصور المعنى بوجه ما

الا على تصوره بكنهه فيجوز العلم بمعنى اللفظين اعني الاصول والفقه لا يقتضي الا تصور المعنيين بوجه ما وبمعنى لا يحقق التعريف بشرح الماهية
نعم بعد تعيين معنى اللفظين لو فرض زائدا عليه تصور المعنيين بكنههما ومعرفة ماهيتهما كان شرحا لهما ليمكن التعريف على تقدير وجود
التطابق مع هذا العلم والاضافة للتعريف والاقرب الى الانطباق ما ذكره الفاضل الفنري حيث قال ولا نسب هنا ارادة المعنى اللغوي بمعنى من
ليشمل ادلة الفقه اجمالا او غيرها من عوارضها او مباحث الاجتهاد والتقليد ومراده من الشمول الاجمالي مع ان الشمول لا يتصف بالاجمال والتفصيل
هو المشمول عليها لا بعنوانها الخاص بل بعنوانها العام اعم من ذلك لان الاصول لو اريد بها الادلة يشتمل عليها من حيث هي ادلة وكل حيث
هي ادلة وهذا هو المراد بالعنوان الخاص والشمول التفصيلي واما لو اريد بها المباني فاشتملت على ادلة ايضا لكن لا من حيث هي ادلة بل
حيث هي مبان فقه هو المراد بالعنوان الاجمالي الاعم والشمول الاجمالي ومراده من عوارضها هو مباحث هذا الفن وقواعده وهذا ايضا مما
يبتنى عليه الفقه وكذلك مباحث الاجتهاد والتقليد لكونها بحثا عن احوال الاستنباط والمستنبط متوقف عليها الفقه وبين وجه
اولوية ارادة المعنى اللغوي في حاشيته لمطولة بقوله مع ان نقل هذا اللفظ الى هذا العلم مما لا بد منه ولا شك انه لو فرض كونه في
التركيب الاضافي الذي نقل منه بمعنى الادلة لزم النقل المرجوح وهو النقل من المباين الى المباين واما لو فرض كونه بمعناه اللغوي لم يلزم ذلك
وقال في بيانه انما لم يلزم لان هذا العلم ملكة ادراك القواعد المخصوصة ولا ريب ان اسماء العلوم كلها يطلق على معناها اما ثلاثة المعلو لا عبارة عن م
فهي نفس المسائل والادراك المتعلق بها والملكة هنا الادراك مسائل فعلم النحو عبارة عن ملكة ادراك قواعد مخصوصة وكذا علم الفقه عبارة
عن ملكة ادراك مسائل مخصوصة وكذا علم اصول الفقه باعتباره العلمي عبارة عن ملكة ادراك مسائل قواعد مخصوصة فلو فرض ان الاصول في
التركيب الاضافي بمعنى المباني فغايته يصير عبارة عن ملكة ادراك مباني الفقه فاذا نقل عن هذا المعنى الى ملكة ادراك قواعد مخصوصة لم يكن
الا نقلا من العام الى الخاص لكون هذه القواعد من مباني الفقه فلم يلزم في مدلول الادراك الا النقل الى الكل والبعض واما لو فرض بمعنى الادلة فيعلم
يصير عبارة عن ملكة ادراك مباني الفقه فاذا نقل عن هذا المعنى الى ملكة الادلة واذا نقل عن هذا المعنى الى ملكة ادراك القواعد لزم النقل
المرجوح في متعلق الادراك ومدلوله فهو النقل من المباين الى المباين لان الادلة مباينة للقواعد فان القواعد هي المحمولات المنتسبة الى
الموضوعات والادلة نفس الموضوعات فلا شك في المباينة بينهما فارادة المعنى اللغوي اعلى ثم اعترض على نفسه بما يحصله ان ارادة المعنى
اللغوي ايضا تستلزم النقل المرجوح لاستلزامه النقل من الكل الى البعض لان القواعد بعض مباني الفقه لا تمامها اذ من جملة مباني الفقه
نفس الادلة وهي مباينة للقواعد فالنقل من جميع المباني التي منها نفس الادلة الى خصوص القواعد نقل من الكل الى البعض ثم اجاب
عن ذلك بمنع كون نفس الادلة من حيث هي مبان للفقه بل مباني الفقه هي تلك القواعد المرتبطة المنتهية اليها فالادلة موضوع مباني الفقه لا

من جملة ثم على التقدير بطلان هذا الجواب فرض كون نفس الادلة ايضا من جملة المباني فالمناسبات الاولوية موجودة فقال ان المناسبة بين المنقول

منه والمنقول اليه بتفسير الاصول بالمعنى اللغوي كما مر تفسيره بالادلة ما الاصح ومن جملة الاكثر من ان المنقول اليه كان داخلا في المنقول منه

على تقدير المعنى اللغوي لانه نقل من الكل الى البعض مجازا وعلى تقدير ارادة الادلة كان نقلا من المباين الى المباين فالمنقول اليه والمنقول منه على

هذا التقدير احدهما اجنبي عن الاخر بالمرة ثم تعرض لبيان معنى الاضافة وانها تفيد الاختصاص من حيث العنوان الماخوذ في المضاف على

ما شرحناه فيما تقدم يخرج مثل النحو والصرف مما قد يبتني عليه الفقه لكن لا اختصاص له به في جهة الابتناء ثم استدرك من ذلك بانه ممكن

على تقدير اخذ الاصول بمعنى الادلة ايضا حصول المناسبة بعدم لزوم النقل المرجوح لان الادلة مع ملاحظة الاختصاص والارتباط

بالفقه تشمل القواعد المحتاج اليها في اعمال الادلة من مباحث الالفاظ وكيفية الاستدلال وكيفية حال من يستدل بها فيشتمل على هذا

جميع القواعد ومباحث الاجتهاد والتقليد والتعادل والتراجيح لان كلها بحث عن الادلة المختصة بالفقه ولكن اعترف اخيرا بان هذا لا

يسلم من الايراد السابق وهو ان الادلة بنفسها ليس من القواعد هذا ملخص ما افاده في تلك الحاشية المطولة ولنا فرجلا ان من كلامه

الاول في تحقيق الانطباق للشامل الدليل لتأمله في بيان مواقع النظر في كلام هذا الفاضل اما الاولى فالاحسن والاولى التعرض لاثبات في

كما ذكره هذا الفاضل اخذنا الاصول بمعناها اللغوي لكن مع ذلك لا يتحقق الانطباق لان المراد بالكتب هو مباني الفقه اي الامور التي عليها يبتني

الفقه والمراد بالفن هو الفن المخصوص وهو عبارة عن المسائل والقواعد المعهودة كالامور المبتنية عليها الفقه لم تكن القواعد لشمولها لادلة الفقه

اي الكتاب والسنة ونحوهما وهي خارجة عن الفقه ومسائلها لانها موضوع لهذا الفن والموضوع خارج عن الفن اذ البحث في الفن عن احوال الموضوع

لا عن نفس الموضوع ولشمولها ثانيا لمثل العربية والنحو والرجال فانها للفقه وغيرها مما يبتني عليه الفقه فاين الانطباق حتى يكون مجرد تعريف وقد

يتكلف في دفع الايراد الاول بوجهين احدهما ان الموضوع هو ذوات الادلة لا هي بعنوان الدليلية فدليلية الادلة من مسائل الفن والمبتنى عليها الفقه

باعتبار دليليتها لا باعتبار ذاتها فموضوع الاصول هو الذوات وليست من مباني الفقه ودليليتها التي يبتني عليها الفقه هي المسائل فليس من مسائل

الفقه الا نفس المسائل التي هي الفن فلا اشكال لكن هذا الوجه ضعيف في الغاية وسخيف في النهاية وسيتضح لك عند التعرض لموضوع هذا

العلم انه ليس الا الادلة بوصف الدليلية الثاني ما ذكره بعض من ان هذا الشمول كعدم الشمول لان الاصول اذا اخذت بمعناها اللغوي شملت

الادلة شمولا اجماليا لا تفصيليا بالمعنى الذي تقدم فهي من حيث كونها مما يبتني عليه الفقه عين القواعد ومن حيث ملاحظتها في انفسها

مباينة للقواعد فليس الشمول شمولا تفصيليا يعني يكون الادلة مقابلة للقواعد ويكون شمولها مضرا بل شمول اجمالي معناه عدم الشمول

فكلما ذكره ومنه كما ترى لان وجه ان يكون الادلة من مباني الفقه انما هو باعتبار دلالتها للقواعد فلو قطع النظر عنها لم تكن مبنية للفقه فابتنا

المفتقر عليها هو عين ابتنائه على القواعد فلا ابتناء مغاير هي لها لكونها مبانى الفقه عين تلك القواعد والمفروض ان شمول الادلة
لها ليس من حيث كونها مبانى الذي نسميه بالشمول الاجمالي وقد عرفت انها من حيث كونها مبانى عين تلك القواعد فهذا الشمول لا حاصل
عين عدم الشمول فلا يكون مضرا ولكن فيه انه لا منع كون الادلة مما يبتنى عليه الفقه باعتبار تلك القواعد حتى بحيث لو قطع النظر حيث
عن كونها مبانى وثانيا ان شمولها لتلك القواعد ايضا اجمالي بالمعنى المذكور فلو كان هذا الشمول كعدم الشمول جرى الكلام
المذكور بالنسبة الى القواعد ايضا وثالثا انه لو سلم كون ابتناء الفقه على القواعد والادلة ابتناء واحدا فمقتضى ذلك كونهما معا
هو المجموع منهما لا خصوص القواعد ولا خصوص الادلة فيكون الفساد اشد لخروج هذا المزج عن كونه مما يبتنى عليه الفقه ولسا
الايراد الثاني اعني عموم المعرف لسائر العلوم كالنحو والصرف واللغة وامثالها فقد ذكر والد المعاصر ان التفصيل من كونها اضافة فيه
اسم المعنى مفيدا للاختصاص وقد بينا هناك ان اضافته لا تفيد الا بتعين جهة الارتباط في العنوان الماخوذ في المضاف بخلاف
اضافة اسم العين فانها لا تدل الا على الارتباط المهمل من حيث الجهة فقولنا مبانى الفقه معناه الامور التي جهة ارتباطها الى الفقه هو
الابتناء فيعم كل ما يرتبط الى الفقه من هذه الجهة ولا ريب في ان الامور المرتبطة الى الفقه من جهة الابتناء هي العلوم المذكورة
ثم اعترض عليه الاضافة على نحو وجهها كما زعموه اما المرحلة الثانية فقد علم بعض مواقع النظر مما ذكرنا وقد نشير الى بعضها الاهم منها انه
قد علم ان العلم في المقام بمعنى الادراك ثم اخذه بمعنى الملكة فجعل معنى علم النحو ملكة ادراك قواعد النحو وكذا هذا العلم جعله بمعنى ملكة ادراك
القواعد ولذا وقع في التكاليف الشديدة وسوء التعبير في بيان كيفية نقل اصول الفقه الى الفن البتة والى جعل المنقول منه بناء على وانه
المعنى اللغوى ملكة ادراك مبانى الفقه وبناء على ارادة الادلة فقال ان النقل من الثاني الى ملكة ادراك القواعد يستلزم النقل من
المباين في معنى الادراك بخلاف النقل من الاول اليه فانه كما ترى مضافا الى فساده في نفسه تكلف مستغنى عنه لا وجه له اما فساده فلان
نقل اللفظ الى شيء عبارة عن نقله عن معناه الى ذلك من ملكة ادراك معناه الى لا يكون المنقول هو ملكة ادراك القواعد والملكة ليست
من مبانى الفقه كما لا يخفى واما كونه تكلفا بلا وجه فلان المراد بالعلم في امثال المقام هو الفن وقد تقدم انه عين القواعد باعتبار سبق
تفصيلها فلو كان اخذ العلم بهذا المعنى صح ان يقال ان النقل من المباين الى القواعد فيتجه ومن الادلة اليها نقل مرجوح لانه نقل من
المباين الى المباين ... ولما يقع في ذلك التكلف وسائر التعبير والاغلاق والركيك ومنها ان ملكة ادراك المبانى او ملكة ادراك
الادلة مما لا معنى له لان الملكة على ما تقدم بيانها عبارة عن التصديق الراسخ وهي كنفس التصديق لا يعقل ان يتعلق بالادلة اذ التصديق
لا يتعلق الا بالنسبة في القضية والادلة عبارة عن نفس الموضوعات فلا يمكن تعلق الملكة والتصديق بها وليس المراد من الادراك في

قوله ملكة ادراك الادلة هو المقصود وكلما صح النقل منه الى ملكة ادراك القواعد الذي هو التصديق لا غير ومنها ما اعترض على نفسه
محصله انه على تقدير ارادة المعنى اللغوي يلزم النقل من الكل الى البعض اذ مبادي الجميع غير ملحوظة فيه فهو نظير قوله للفقراء والمساكين فيما قيل
للجنس فليس الا من قبيل نقل الكلي الى بعض افراده الذي هو النقل الراجح لا من قبيل نقل الكل الى بعض اجزائه ومنها ما ذكره من خروج بعض
ما يبتني عليه الفقه بعد الاضافة وقد عرفت ما فيه ومنها ما استحكمه بعض المعاصرين من امكان اخذ الاصول بمعنى الادلة في صحة القول بعدم
الاضافة بحصول المناسبة وعدم لزوم النقل المرجوح معللا بان الادلة مع ملاحظة اختصاصها وارتباطها بالفقه تشتمل القواعد
المحتاج اليها في اعمال الادلة وما يلزمها من كيفية الاستدلال وكيفية الترتيب لها فيشمل جميع مباحث الاجتهاد والتقليد وا
التعادل والتراجيح لان كلها بحث عن الادلة المختصة بالفقه اذ مبادي المنقول منه على هذا التقدير هو ادلة الفقه ولا ريب في ان المنقول
اليه هو القواعد والمناسبة بينهما بديهية وفيه ان اراد ان اضافة الادلة الى الفقه يوجب صيرورة نفس الادلة اعم من الادلة ومن القواعد
المرتبطة بها فلا يكون من الاعم الى الاخص فهو عجيب اذ الموضوع كيف يتم للمحمول وان اراد ان الادلة باعتبار اضافتها تصير ذات مناسبة
فلا ريب في ان هذا لا يوجب عدم كون النقل مرجوحا لان نقل اللفظ الموضوع للملزوم الى اللازم نقل مرجوح سيما اذا لم يكن بينهما
ملائمة بالذات فانما يحدث الاستلزام من الاضافة والارتباط بالفقه ثم ان بعض ما زعم في المقام امكان اخذ الاصول بمعنى المباني و
الادلة وبمعنى القواعد قال صاحب الفصول ويمكن ان تفسر الاصول بمعنى القواعد وانه اوفق على من يذكره في مسائل هذا الفن
قواعد الفقه ثم الكلام في الاضافة والاختصاص على ما مر وعندي ان حمله عليها اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر الاشكالات الآتية وكما
ذكره نظرا الى ظهور الاضافة حينئذ في المناسبة مبنيا على خلاف المقصود اما اذا اخذها بمعنى المباني فهو الذي قلنا انه اوفق وا
واختاره الفاضل القمي ره وان صح فيه لم يتم واما اذا اخذها بمعنى الادلة فمضافا الى فساده مما سبق ايضا لان الادلة موضوع والموضوع خارج
عن الفن وكيف يكون الموضوع معرفا للعلم فالتعريف بالمجهول بالموضوع من عجائب الامور واما اخذها بمعنى القواعد فهو اردء من الجميع لان
قواعد الفقه عبارة عن القواعد المذكورة الفرعية في نفس الفقه لا المسائل الاصولية فان استعمالها فيها غلط وزعم صاحب الفصول دفع الاشكال
الاخذ بمناسبة تعيين الاول وانا اخذت بالمعنى الثاني فقد توهم ان اضافة القواعد الى الفقه حيث يراد بها الفرعية بيانية لا لامية فهو
ايضا توهم ضعيف فلا بد تحقيق الامرين اعني عدم صحة استعمال القواعد الفقهية في المسائل الاصولية وعدم كون الاضافة بيانية حيث
يراد بها الفرعية وتحقيقهما يتوقف على الاشارة الى معنى الاضافة في الجملة فنقول قد استمر بناؤهم ان الاضافة تكون فيها ادنى الملابسة
ولكن بالنظر الى ان يحتفظ باطلاق هذا الكلام ونظر صحة الاضافة بمجرد ارتباط ما من اي نحو من انحاء الارتباط تفوق فان ذلك بديهي البطلان

الا ترى عدم صحة قولك زيد ابن ابيه واضافة جاء زيد الى ابيه من جهة ملاحظة الربط بين جاء زيد وابيه بواسطة زيد وعدم صحة اضافة الشيخ

الى غاشيته فلا يصح ان تقول الشيخ الغنم في اكل الضيف لكونه غاية له ولا لقواعد النحو في نحو صيانة اللسان ولا لقواعد صنع السرير قواعد جلوس

السلطان باعتبار كونه غاية له بل المراد بكفاية ادنى الملابسة معنى اخر وهو انه قد سبق فيما سبق ان الاضافة تفيد الارتباط في ضمن

جهة اما موجودة في اللفظ كما في اسماء المباني او خارجة كما في اسماء الاعيان فهي فيهما اما معلومة من الخارج فتكون جهة الانتساب والاضافة معينة

مبينة كغلام زيد واما غير معلومة فتبقى جهة الانتساب مهملة مجملة وعلى كل تقدير يعتبر تلبس المضاف بتلك الجهة واتصافه بها او تلبسا

واتصافا ضعيفا كقولك هذه زوجة زيد ولو باعتبار انها كانت زوجة من قبل او جاء زيد باعتبار سبق الجواب فيهما وهذا معنى كفاية

ادنى الملابسة فانهم يريدون به انه لابد من ملابسة المضاف بتلك الصفة ولو ملابسة ضعيفة لا انه يجوز اضافة كل شيء الى مناسبة

اي نحو من انحاء الانتساب بينهما اتفق فاضافة القواعد الى الفقه كاضافة المسائل الى النحو نظير اضافة الجدران الى البيت من جهة الانتساب

الا الجزئية فلابد من ملابسة المضاف بالجزئية بالنسبة الى المضاف اليه ولو كانت هذه الملابسة والاتصاف في ادنى مراتبه والبداهة تحكم

بكون مسائل هذا العلم لا تتصف بالجزئية بالنسبة الى القواعد في الفقه اصلا ورأسا فلا يجوز اضافتها اذ الارتباط بينهما انما هو من جهة

الفقه غاية لتلك القواعد فليس اضافة قواعد هذا العلم الى الفقه الا كاضافة قواعد صنع السرير الى جلوس السلطان فقواعد كل فن لا تضاف

الا الى نفس ذلك الفن وتوهم ان الفن عين قواعده ومسائله فاضافة الشيء الى نفسه غير جائزة وان جازت فلابد ان يكون بينهما مباينة فقد علم ضعفه مما

ذكرناه هنا وفيما سلف عند التعرض لنسبة الاحكام الى الشرع كالدين فانهما وان اتحدا ذاتا او وجودا الا انهما متغايران اعتبارا فان الجزء مغاير

للكل في الاعتبار فاعضاء الانسان غير الانسان والجدران غير البيت فان البيت عبارة عن الهيئة المجتمعة المنتزعة من انضمام الجدران بعضها

مع بعض وان كان في الخارج ليس امرا مغايرا للجدران وهكذا القواعد بالقياس الى الفن فالقواعد بهذا الاعتبار غير الفن واضافتها المميزة

لامية كاضافة الجدران الى البيت والاعضاء الى الانسان فاتضح ان اضافة قواعد هذا العلم الى الفقه غلط وان اضافة قواعد هذا الفن المميزة

لامية فتبين ان تفسير الاصول بمعنى القواعد غير صحيح وان مسائل هذا الفن ليست قواعد للفقه وان حملها عليها الشراح وفرق بالمقام وكلاهما عن

الاشكال خال وجميع ذلك الاعلام المذكور هو ما ذكرنا الا انه لا اشارة في البيانية كما زعم ذلك صاحب الفصول ده ولا لغيره بعض الماهيات

هيئة لا فائدة في التعرض له ويعلم ضعفها مما ذكرناه هذا ما تعلق بتعريف اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي الاضافي واما بحسب معناه العلمي

العلمي الاوزيدي فقد عرف بتعاريف اشهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فنسبة العلم معينين هنا الانكشاف

والاخر الفن وما ذكر غير واحد من المعاني الكثيرة لا اصل له ولا يمكن في المقام ارادة الاول لعدم انطباقه على المحدود اذ المراد بالفن

الظن لا الاعتقاد الاولى ثم انهم يتعرضون لتعريف العلم وموضوعه وبيان غايته ومن الواضحات ان الموضوع المبحث هو موضوع الفن لا موضوع

التصديق والاعتقاد وكذا التعريف ايضا تعريف الفن لا التصديق فتعريف الفن بالانكشاف تعريف بالمباين وكذا الايكل المادة الثانية ايضا

لعدم صحة تعلقه بالقواعد فكل من عرف بهذا التعريف فقد غفل عن ان المعرف هو الفن لا الانسان يقال فن كذا او صناعة كذا ونحو ذلك في اصول

في تعريف اصول الفقه ان يقال علم اي فن ممهد لاستنباط الاحكام الشرعية لا علم بالقواعد الممهدة اه والقواعد جمع قاعدة وهي ما يلاحظ باعتبار

ما اطلق عليه من غيره وفي العرف قيل هي القضية الكلية وهو ضعيف اذ ليس كل قضية كلية قاعدة الا ترى انه لا يطلق القاعدة على قولك ان

الكل اعظم من الجزء او قولك الماء سيال او جسم الانسان اعظم من جسم النملة فانه لا يقال على هذه القضايا وامثالها انها قاعدة من القواعد

قيل هي القضية لا من حيث هي بل من حيث كونها جزء من فن فكل قضية لم تكن جزء من فن لا يطلق عليها القاعدة وعندي فيه نظر لجواز اطلاقها

على القضايا المطلقة كثيرا كقولهم ينبغي للانسان [illegible] القوائم لا ترجع على خلاف القاعدة والنوم تحت السماء خلاف القاعدة وقولهم قاعدة

فقاعدة ابن الفلاني كذا وهكذا فالصواب انها عبارة عما جعل [illegible] ليكون مرجعا للغير في جهة ومنه قاعدة المثلث والخطوط الكونية

للساقين في جهة قيامها [illegible] وقد يكون جهة المرجعية هي العمل كما في اغلب القواعد العرفية فانها عبارة عن القواعد الكلية التي جعلها اصحابها

مرجعا اليها في مقام العمل وقد تكون جهة المرجعية هي الاستنباط كقواعد العلوم فانها عبارة عن قضايا كلية اسست لتكون مرجعا في استنباط احكام

الجزئيات وهذه هي التي تتخذ جزء للفن فاطلاق القاعدة عليها باعتبار كونها اسست للمرجعية لفهم حكم الجزئيات لا باعتبار كونها قضية كلية كما

زعم الاول ولا باعتبار كونها جزء من القضية كما زعمه الثاني وقد اتضح بذلك ان القيد الممهدة ليس قيدا احترازيا لما عرفت ان القاعدة هي

ما بني عليه فلذلك لا الاحتراز فقد سبق في تفسير الاحكام في التركيب الاضافي ان المراد بها الاحكام الكلية فيكون المراد من استنباطها التصديق

والماخوذ في مفهوم القاعدة على ما بيناه هو التمهيد لفهم الاحكام الجزئية لا التصديق باحكام كلية اخرى وبهذا اتضح ان القاعدة هي القضية

الممهدة لان يفهم بها احكام جزئياتها لانطباقها عليها فقد تبين ان التاسيس لا التصور ومعرفة الموضوع على وجه المفصل في استنباط الاحكام بهذا المعنى

الماخوذ في القاعدة لا بمعنى التصديق باحكام كلية اخرى وحينئذ فقد اتضح ان الكلية فانه الخارج عن مفهوم القاعدة وليس شيء من قواعد ٧ مفهوم؟

ممهدة لذلك لعدم [illegible] عليه لان الاحتياج الا في قواعد هذا العلم فان الغاية من تمهيدها هو التصديق بالاحكام الكلية الفقهية فهذا من خواص

هذا العلم لا يشترك معه شيء من سائر العلوم وبعبارة اخرى ان تمهيد القضية الكلية لان يرجع اليها في احكام جزئياتها امر ماخوذ في مفهوم

القاعدة يشترك فيه جميع قواعد العلوم حتى قواعد الفقه فانها ممهدة لان يستعلم بها الاحكام الجزئية في الوقائع الشخصية من جزئيات

تلك الكلية وكذا قواعد هذا العلم ايضا وقواعد المنطق والنحو والصرف وغيرها في هذه الجهة شرع سواء واما كونها لغرض [illegible] الثانية

من تمهيد قواعد علم التصديق بقواعد علم اخر فهو ما يختص بهذا العلم فلو اتفق في بعض ساير العلوم بالنسبة الى بعض كما قيل في بعض

العلوم الرياضية انها ممهدات للتصديق بقواعد علم النجوم فنقول ان خاصة هذا العلم كون الغرض الغاية لتمهيد قواعدها هو التعلق بقواعد

بقواعد مخصوص من علم الفقه فانه لا يوجد في شيء من العلوم كاللغة والنحو وغيرهما فان شيئا منها لم يمهد قواعدها لاجل التصديق

علم الفقه وان توقف عليها احيانا او اولا الوضوح انها ممهدات لغايات اخرى وتوقف بعض قواعد او كلها على بعض قواعد علم اخر او كلها

لا يوجب كون الاول غاية للثاني فساير العلوم التي لها دخل في علم الفقه يغاير هذا العلم باعتبار هذه الغاية وبهذا البيان اتضح لك

المراد بالاستنباط في الحد هو التصديق بالاحكام الكلية التي هي عبارة اخرى عن قواعد الفقه ومسائله وانكشف ايضا

معنى عبارة الفاضل القمي ره بقولنا الممهد الخ خرج بذلك المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك الخ

صحيح فان الاخراج بغاية التمهيد لا بنفس التمهيد وبما شرحنا في تعريف الفقه اتضح معنى الحكم والشرعي والفرعي فلا حاجة الى تطويل

واعادة اذا لو عرفت معاني مفردات الحد فنقول ان العلم بمنزلة الجنس واتضح لك وجهه فيما اسلفنا فهو يعم جميع العلوم وخرج بقيد

بالقواعد التصورات مطلقا اما بتعلق العلم بنفس الشيء والتصديق بالقضايا الجزئية والعلم بالقضايا الكلية ايضا مما ليست بقاعدة

ومنه خرج بالتمهيد الغاية المذكورة المنطق والعربية ونحوها الذي عرفت من عبارة الفاضل القمي ره ولكن اتضح من البيان الذي فصلنا

ان هذا يخرج جميع ما عدى هذا العلم بلا استثناء فما ذكره بعد ذلك تطويل بلا ثمر كقولهم وخرج بالاحكام ما يستنبط منها الماهيات

الموضوعات وغيرها ومثال ذلك كالكلام والهندسة والنحو والهيئة وغيرها فان الكلام يعلم منه توحيد الباري تعالى وصفاته

ونبوة النبي ص وامامة الائمة ع والمعاد وغير ذلك والحكمة يعلم حقايق الاشياء من العقول والجواهر والاعراض وبالهندسة يعلم الاشكال

ونحوها وبالهيئة يعلم وضع الافلاك وحركاتها والدوائر والنسب المفروضة وغير ذلك وبالنجوم يعلم تقويم الكواكب وبعدها ونزولها ونظرات

الكواكب بعضها الى بعض من التسديس والتربيع والقران والمقابلة وامزجة الكواكب والبروج وغير ذلك ولا ريب في ان هذا كلها من الموضوعات لا

الاحكام وبالشرعية يخرج ما يستنبط منها الاحكام الغير الشرعية كعدم جواز اجتماع الضدين ونحوه وكذا الاحكام المتفرعة على

علم النجوم كقولهم اذا كان نظر الكواكب في التسديس او التربيع او القران او المقابلة كيف يكون تاثير هذا النظر في العالم واما فيما يتعلق

فالظاهر انه مستغنى عنه لان كل ما ذكروه اراده بالاحتراز عن الاحكام الاصولية كوجوب الاعتقاد بتوحيد الباري تعالى وحكمته ونبوة النبي

وامامة الائمة ع وغير ذلك وليس لنا علم ممهد لاستنباط هذه الاحكام كالاصول فهم هذه احكام وقد ذكروا في الفقه استطرادا ولم

ان هذا القيد لاخراج علم الكلام فاسد لما عرفت ان قواعد علم الكلام غير ممهدة لاستنباط هذه الاحكام بل ممهدات لاثبات موضوعات

تلك الاحكام كوجود الصانع و وحدانيته و نبوة النبي ص و غير ذلك لا انه يعلم بالكلام وجوب الاعتقاد بهذه الامور على انهم عرفوا الكلام بانه

علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج و دفع الشبهات او صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقايد الدينية فالثابت بعلم الكلام

هو الاعتقاد بوجود الصانع و وحدانيته و غير ذلك لا وجوب هذا الاعتقاد الذي هو الحكم الاصلي فالحاصل ان الحكم اصلي ان تعلق بالعقايد و فرعي

ان تعلق بالعمل فموضوع الاحكام الاصولية هو العقايد و موضوع الاحكام الفرعية هو الافعال فموضوعات الاحكام الاصولية يبحث في

علم الكلام و نفس الاحكام الفرعية في الفقه و اما نفس الاحكام الاصولية و موضوعات الاحكام الفرعية فقد تبين في الفقه استطرادا

فخروج علم الكلام انما هو بقيد الاحكام لا بقيد الفرعية لان علم الكلام ليس لاستنباط الحكم بل لاثبات الموضوع كما ذكرنا لا بقيد الفرعية كما توهم فهذا القيد

زايد لا حاجة اليه و [illegible] بما اورد بعضهم بقيد عن ادلتها التفصيلية لاخراج علم المقلد و هو زايد لما اسلفناه عند ورود قولنا في جامع الحد ولما

حتى يحتاج الى اخراجه و لو دخل في الجامع خرج بجميع قيود الحد معه و ربما يخطر الى هذا القيد قال صاحب الفصول و زعم بعضهم انه لاخراج

علم المقلد [illegible] طرق الاستنباط عنها اي في الادلة التفصيلية و [illegible] الاحكام الشرعية التي يستنبط من الادلة الاجمالية كما [illegible] المقلد فلو

ترك القيد لدخل فيه [illegible] التقليد [illegible] و وجه و [illegible] بما يذكر استطرادا انتهى و فيه من الضعف و الخلط ما لا يخفى فان مباحث

التقليد مثل جواز الاحتياط و جواز تقليد الميت امثال ذلك من مسائل الاصول لا بد من حلها الا من خرج اجتهادا لا لعلم بها وظيفة المجتهد لا

المقلد ثم وظيفة المقلد وجوب الرجوع الى العالم و هو معلوم له من الضرورة و العقل البديهي لا من الدليل و ما تسمونه من الدليل الاجمالي ليس

دليلا كما عرفت بل هو صورة دليل لا يفيد الا تصور الموضوع لا التصديق بالحكم و الخلط الذي وقع لصاحب الفصول انه زعم ان المقلد يستنبط

الحكم عن الادلة الاجمالية بموجب القواعد المعروفة في مبحث التقليد فهي قواعد ممهدة لاستنباط المقلد الاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة

الاجمالية فلا بد من القيد المذكور لاخراجها و هو كما ترى من غرائب الاوهام و وجوه ضعفه لا تحصى في واحد و لكن نشير الى واحد منها لكونه

البعض معلومة مما سلفناه و هو ان المقلد لا يستنبط الحكم عن الادلة الاجمالية بواسطة القواعد المقررة في مبحث التقليد كيف و انما المستنبط للقواعد

هو المجتهد المستدل بهذا الدليل الاجمالي هو المقلد و كيف يعقل ان يكون محط و العلم الشخصي مدلول دليل متوقفا على علم شخص اخر بقواعد ان واد

المقلد لا يقدر على ترتيب هاتين المقدمتين الذي سميتموه استدلالا بالدليل الاجمالي الا بعد اجتهاده في مباحث التقليد و علمه بقواعدها فهو مما

ليس هذا المعروف بهذا الفن لكون رجعيه الى دعوى عدم امكان رجوع العامي الى المجتهد الا بعد استفراغه في العلم بتلك المباحث و هو غريب لا يحتاج

الى الاخرين الاول و سلمه [illegible] عالجتهد و هو صغر الوحدانية المعرفية قوله هذا ما افتى به المفتي و الثانية علمه بلزوم رجوع العامي الى العالم

العالم المعلوم له من الضرورة و هو كبراه المعلومة له المعبر عنه بقوله و كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي و هذا امر ان ميسوران لكل احد حتى

النسوان والصبيان واين هذا من التوقف على العلم بتلك المسائل الفرضية المعنونة في مباحث التقليد ولم يقع في هذا المقام كلمات احد ضعيفة

اعرض عنها العلامة جملة بها ثم اورد على الحد اشكالا آخر حسنة اورد بها بالذكر انه ينتقض بمنعكس العقلاء ان يعلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام

الشرعية فان قواعد الفقه ايضا ممهدة لتكون سراجا في استنباط الاحكام الجزئية في الوقائع الشخصية وجوابه معلوم مما مر فلا نعيده غاية

ولما قلنا في صدر المطلب تبعا للقوم كما عرفت ان لفظ هذه الكلمات تجري على اخذ العلم بمعنى التصديق كما هو مبنى الحد المذكور وعليه جرى القوم

ظاهرا على ما حققناه من لزوم اخذ العلم بمعنى الظن لان المجتهد لا الاعتقاد فالصواب تغيير الحد الى قولنا علم ممهد لاستنباط الاحكام الشرعية

فالعلم حقيقة يشمل جميع الفنون وكونها لغاية والغرض من تحصيله استنباط الاحكام الشرعية اي التصديق بالقواعد الفقهية خاصة يخرج

لسائر الفنون لو امكن تحصيل الحد من غاية التصديق بقواعد الفقه وهذا اسم صحيح يتم بدون تلك التفصيلات ولا حاجة الى تلك

التطويلات هنا نهاية الكلام لسائر الفنون ثم هذا العلم تعريفه [illegible] اما بيان موضوعه الكائنة مطلق الموضوع اعم ومعرفة العام مقدمة على

معرفة الخاص فنقدم الكلام فيه اولا فنقول موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية هكذا عرفه القوم وتوضيحه يتوقف على معرفة الحد

وحقيقة العرض وبيان اقسامه وتميز الذاتي منها عن الغريب فنقول ذكروا في تعريف العرض انه الممكن الموجود في الموضوع وصرح بعضهم بان

المراد بالوجود فيه هو الحلول والاختصاص الناعت وفسروا الاختصاص الناعت بكون احد الشيئين مختصا بالآخر بحيث يصير ذلك الاختصاص مقتضيا

لكون الاول نعتا للثاني والثاني منعوتا بالاول وعلى هذا فان اريد بكونه نعتا للثاني جواز حمله عليه ففيه ما لا يخفى اذ لا يصح حمل البياض على

الجسم وان يريد كونه مقتضيا لاستحقاق اسم منه [illegible] بالتمار والحجار والبقال وامثال ذلك مع ان وجود الصورة في الهيولى من سنخ وجود

العرض في الموضوع ولذا قالوا ان الصورة عارضة للهيولى وانا لكن الصورة من الاعراض وليس هذا الاختصاص فلعله توهم اخراج الصورة

عن تعريف العرض فاسد لانهم صرحوا بان اخراجها بقيد الموضوع لان الصورة محل لا في الموضوع فلا تغاير العرض في سنخ الحلول والعروض فان

هذه الجهة فيهما متحدة فتعريفهما الوجود الحلولي الذي هو العروض بالاختصاص الناعت تعريف بالمباين لا تعريف بالاعم الاجلى كما

نعم الصحيح مع ذلك في تعريف العرض بما ذكروه [illegible] في تفسير الموضوع كلمات لا نطيل الكلام بالتعرض لها وانما الاهم تحقيق معنى الكون

في الغير الذي هو حقيقة العروض فانه امر قد خفي على غير واحد فنقول لا يعقل ان يراد به الوجود المقابل للعدم لان الوجود والعدم يعرضان

للماهية ووجود الوجود في الماهية كوجود العدم فيها بديهي الاستحالة لان الامتناع عرض للممتنع وعدم كون اتصافه به عبارة عن وجود

الامتناع فيه من البديهي الضروري وايضا لان الازلية عرض للعدم ووجودها فيه مما لا يعقل ولان معنى الاتصاف مشترك بين البارى

فيه وغيره فلو كان الاتصاف عبارة عن الوجود فيه مقابل العدم لاستحال في البارى تعالى لاستلزامه كون الصفة غير الذات وهو مستحيل [illegible]

تعالى فان صفاته تعالى ليست اعراضا فلا ينافي كون الاتصاف كاتصاف المعروضات بالاعراض بمعنى ثبوته كان فيه وهو الكون الوجودي

الربطي الذي هو لازم النسبة على ما تعرف بيانه الا ترى ان الوجود يعرض الماهية وليس عرضا لها بل التحقيق ان الماهية عرض للوجود

ومنتزعة عنه في الخارج اذ الماهيات حدود الوجود وحد الشيء جهة خصوصيته في الشيء ولا نعني بالعرض الا ذلك على ما ستسمع وان

كان بينه وبين العرض المصطلح فرق من جهة اخرى وان الماهيات عبارة عن الحد الذاتي للشيء وبعبارة اخرى هي عبارة عن ذاتيات

الشيء التي بها تقوم الشيء والعرض المصطلح ما يكون خارجا عن الذات معتمدا في كونه بتقوم الذات به على ما ستعرفه ان شاء الله

تعالى ومع ذلك فالوجود عارض للماهية في مرحلة التحليل والماهية بمنزلة المادة له اذ الوجود عبارة عن تحقق الماهية و

الماهية متصفة ولذا يحمل عليها ويقول الماهية موجودة وكذا العدم يعرض الماهية وتتصف الماهية به ويحمل عليه ويقول الماهية

معدومة وعدم كون العدم من الاعراض من اوضح البديهيات ومع ذلك لا ينافي كون الاتصاف بهما وهو كون الرابطي من

سنخ اتصاف المعروض باعراضه وكذا يكون عدم اتصاف صفات الباري تعالى اعراضا لا ينافي كون اتصاف الباري جل ذكره من سنخ بها

الاتصاف اعني الكون الرابطي مع انه قد مر الاشارة الى ان الصفات الاضافية المحضة خارجة عن الذات زائدة عليها وهو ايضا

نحو من العروض والاتصاف بجهة الكمال من ذلك وعدم كون الاتصاف في مثلها من سنخ الوجود المقابل للعدم من ابده البديهيات

ولان عوارض الماهية تعرض لها قبل الوجود فان اتصافها بالاربعة بالزوجية في مرتبة لا يلاحظ فيها الوجود والعدم فلو كان اتصافها

بالعبارة بمحض وجود صفة فيها بما يقابل العدم استحال الاتصاف بها حال العدم ضرورة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له و

توهم ان الوجود الذهني كاف فيه فان ذلك من سخائف الاوهام لا ينبغي ان يصغى اليه لان ظرف الاتصاف هو الخارج لا الذهن الا ترى انا نتوهم وزه

او بعتوه بحيث على ان يتصورها متصفة ويخطر بالبال انه تشهد الضرورة بخلافه وما قيل من ان الاشياء بحقائقها توجد في الذهن من

الخرافات فان الوجود الذهني ليس الا انكشافا للواقع على النحو فهو تابع لما هو عليه الواقع فلا يعقل ان يكون مؤثرا في شيء من

جهات الواقع والا لزم تقدم الشيء على نفسه واتضح من ذلك كله ان الوجود في التعبير المأخوذ في تعريفنا العرض لا يعقل ان يراد به الوجود

المقابل للعدم بل هو ليس من سنخ الوجود اصلا وانما المراد به الكون الرابطي وهو ليس قسما من الوجود كما يعطيه ظاهر كلمات الاكثر حيث

يقسمون الوجود الى الوجود في نفسه والى الوجود في الغير ويسمون الثاني حلوليا ويجعلونه عبارة عن العروض وهو بظاهره سخيف فان

الكون الرابطي ليس الا الانتساب بعد جعله ليس الا الى الاتحاد في مرحلة مع التغاير في مرحلة اخرى فان انتساب الصورة الى الهيولى

عبارة عن اتحادهما في الوجود مع تغايرهما بحسب الاعتبار فان الصورة تنفك عن الهيولى في ظرف التحليل ويكون الصورة في الهيولى لا

يراد بكونها موجودة فيها ما لا استحال اتحادهما في مرحلة الوجود بل المراد به الكون الرابطي الذي هو عبارة عن الانتساب المذكور هذا
الذي هو معنى كون الصورة عارضة للهيولى وعدم كون الصورة عرضا للجسم او عدم كون الهيولى موضوعا لها لا لمحل لا يحل اجنبي عن
المقام الذي نحن بصدده من تخصيص معنى الكون في الغير وكذا العروض لوجود الماهية وكونها الامر لا بل الا كون الرابط الذي ليس الا
انتسابها اليها وارتباطها بها بمعنى اتحادهما في مرحلة الذات على البيان المتقدم من ان الوجود عين الماهية في الخارج وينفك احدهما
عن الاخر في ظرف التحليل بحسب الاعتبار فكون الوجود في الماهية عبارة عن هذا الرابط وهو اشد من ارتباط العرض بمعروضه على
ما اشير وسيتضح ان شاء الله تعالى لكنهما من سنخ واحد وارتباط الوجود بالماهية اشبه بارتباط العرض بمعروضه من ارتباط الصورة
بالهيولى المعروضة لان اتحاد الصورة مع الهيولى في مرحلة الوجود واما اتحاد الوجود مع الماهية في مرحلة الذات كاتحاد العرض مع المعروض
على ما ستسمع فان الوجود يحقق الماهية والعرض جهة في المعروض حال لا يعلم عروض العدم لها بالمقابلة فاتصاف الماهية بهما
معروضة لها وكونها فيها ليس الا عبارة عن الارتباط المذكور وليس من الوجود في شيء لبداهة استحالة وجود الوجود ووجود العدم
في شيء وكذا اتصاف الباري تعالى بصفاته ليس الا عبارة عن هذا الكون الرابطي الغير المنافي لكونها عين الذات كما في الصفات الحقيقية
او غيرها كما في الاضافية المحضة ولما ان صفات الباري تعالى مرجعها الى عدم الصفة منه كونه عالما لا معنى له في تعالى الا كونه لا يخفى
عليه شيء عند ربط الماخوذ فيه فان نسبة علمه بعلمه شيء فيه ايضا ليس الا هذا الكون الرابطي وهكذا اتصاف الجنس بالفصل فان الفصل
الفصل عرض في الجنس خارج عنه بحسب الجنسية كخارج الوجود والعدم عن الماهية لكونهما بمنزلة العلة المقومة مع ان الجنس والفصل متحدان
باعتبار تحصل النوع منهما ومعنى اتحادهما بحسب هذا الاعتبار ان المتحصل النوع الذي هو شيء واحد ليس الا عبارة عنهما فاتحادهما في مرحلة
تاليف النوع منهما مع انهما متعددان بالملاحظة الجزئية ينفك احدهما عن الاخر في ظرف التحليل فالفصل مع كونه ذاتيا للنوع عرض
للجنس ومعنى عروضه للجنس وكونه فيه ليس الا عبارة عن هذا الارتباط الذي عرفت انه عبارة عن الاتحاد في مرحلة تالف النوع مع تغايرهما
بحسب التحليل وفي ظرف التحليل فهذا الاتحاد الذي هو حقيقة العروض والكون في الغير انما هو في مرحلة سابقة على الوجود لما عرفت ان
في مرحلة تالف النوع وتركب الماهية وهي مقدمة على الوجود بحسب الحقيقة على ما سمعت فالكون الرابطي الذي هو المراد من الوجود في الغير
في هذا المقام اجنبي عن الوجود المقابل للعدم فاذا اتضح عندك معنى الوجود في الغير الذي هو حقيقة العروض فالصواب ان العرض حال في المعروض
وجهة فيه لهذا يستحيل استقلاله بالتحقق ولا استحالة الاتصاف مع تغايرهما في مرحلة التحليل والاعتبار وقد لا يجد عنه ما من معلوم عدم
كونه مقوما للذات المعروضة فالعرض خارج عن الذات المعروضة وداخل فيه متقدم معه وليس المراد من اتحادهما ان العرض بعينه معروض

الاتحاد اعم من العينية كما عرفت في اتحاد الصورة مع الهيولى وفي اتحاد الوجود مع الماهية وفي اتحاد الجنس مع الفصل وبطلان العينية

في ذلك كله ضروري وكذلك اتحاد العرض مع معروضه لا يراد به العينية ولا استحالة ايضا ضرورة عدم معقولية اتصاف الشيء بنفسه الاتصاف به

فالعرض لا بد ان يتحد مع معروضه في مرحلة ويغايره في مرحلة اخرى منه ودون فرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية فان عوارض

الماهية ليست الا شئونها وعوارض الوجود ليست الا اعتبارية وخصوصيات بجهاتها لا تباين نفس الشيء ولا تستقل عنه في مرحلة التحقق و

انما تمتاز عنه في مرحلة الاعتبار وظرف التحليل توضيح ذلك ان العرض لا وجود له اصلا كما هو الحال في عوارض الماهية وسائر الامور عنها وبين

اما عوارض الماهية كالزوجية للاربعة فانها عبارة عن جهة متحققة فيها من حيث هي وان كون الاربعة في نفسها بحيث تنقسم الى متساويين

جهة في نفسها لا بعينها لا دخل للوجود والعدم فيها ولذا كانت عوارض الماهية فيها الا ان تعرض لها قبل الوجود فلو كانت الزوجية صفة

موجودة في الاربعة استحال اتصافها بها حال العدم ومن البداهة ان الاربعة المعدومة ايضا زوج لا فرد فليس تحقق الزوجية فيها

الا من سنخ التحقق الذاتي الماهوي في مرحلة سابقة على الوجود كما شرحنا ذلك فاذا تبين ذلك في ثبات الماهية ومقوماتها تبين

ذلك الامر في عوارضها ايضا بغاية الوضوح وذلك لما عرفت ان عرض الماهية جهة في نفس الماهية فكما ان عوارضها فثبوت الزوجية للاربعة لا

يتوقف على كون الاربعة موجودة وانما هي ثابتة لها قبل وجودها ومع قطع النظر عنه فالاربعة تتصف بها حال العدم ايضا وحيث ان

ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له استحال ان يكون كون الزوجية في الاتصاف بها حال العدم فوجوده اذا طرء الوجود على الماهية

ليس الا عبارة عن وجود المعروض وربما يستحيل وجود المعروض وهو مع ذلك متصف بذلك العرض كعوارض الممتنعات فعرض الماهية

ليس له جهة فيها ليست متقومة لذاتها واما الامور الاعتبارية فلا اشكال في ان وجودها بوجود منشأ انتزاعها كالفوقية مع ان

المتصف بها الوجود الخارجي هو الفوق ولا معنى لذلك الا ان الوجود انما هو للفوق ولا وجود للفوقية وراء وجود الفوق فمعنى وجود

وجود منشأ الانتزاع ليست الا ذلك فليست الفوقية الا طورا من اطوار وجود الشيء وانتهاء الى طور اخر منها كالتحتية فليست الفوقية

فيها الا كالتقابل في المتقابلين والاتصال في المتصلين والانفكاك في المنفكين والتقارب في المتقاربين والتباعد في المتباعدين

وامثال ذلك وليست هذه الاوصاف الا جهات وطوارئ في وجودات المعروض متضايفين بعضها مع بعض فلا حقيقة لها وراء

حقيقة المعروض ووجوده وانما هي باعتبارات منتزعة من حد الوجودات وشئونها فلا يعقل ان تستقل بحقيقة او وجود

وزعم بعض من لا خبرة له في هذا الشأن ان الامر الاعتباري له ماهية توجد بوجود منشأ انتزاعه وهو من سخائف الاوهام فان كون

ماهية عين وجود ماهية اخرى مستحيل ضرورة ان الوجود متشخص للعرض فمعنى اختصاص المعروض بالوجود ليس الا ان هذا العرض له

وقد عرفت ان الماهية كالعلة للوجود متقدمة عليه بحسب شرف الوجود وكذلك في نفس الجعل

حقيقة وماهية وله ماهية المعروض فانا لا نعقل الامر الاعتباري لا يمكن ان يعقل الا مضافا الى الغير كالموقتية والمحيثية والابوة والبنوة

والجزئية والسببية والمتركبية والاتصال والانفصال والتقارب والتباعد والتحاذي والتقابل والتشابه والتماثل والتضاد والتعادل

وغير ذلك فالعرض الاعتباري متوقف على المعروض في حقيقته وذاته وبحسب ماهيته فاصل عينه وليس له اصل في ذاته وهذا معنى

ما قيل في هذا القسم من العرض يكون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده كما هو الحال في الوجود بالنسبة الى الماهية والا لزم التكرار ومن المشهور

انه كلما لزم من وجوده التكرار فهو امر اعتباري ومن البديهي ان يكون الخارج ظرفا لنفس الشيء لا معنى له الا انه عين الوجود فالامور

الموقوفة على الامور الخارجية ليست الا عبارة عن شؤون الوجود واطواره ولا ريب ان طور الوجود ليس امرا وراء الوجود فهو متحد معه

بحسب الحقيقة وحيث لم يكن مع وما الذات ينفك عنه بحسب الاعتبار وفي ظرف التحليل فيكون عرضا عليه ومن هذا الباب عوارض الاعراض كا

الاستقامة والانحناء في الخط والشدة والضعف في الالوان والطعوم فالشدة في السواد مثلا ليست امرا وراء نفس السواد بل تنتزع منه

باعتبار طوره الخاص المضاف الى طور اخر ولذا يتصف بالشدة بالنسبة الى شيء اخر وبالضعف بالنسبة الى شيء اخر وبالتساوي بالنسبة

لنسبة الى ثالث فالعوارض العارضة على الاعراض ليست كسائر الاعراض الاعتبارية العارضة على الوجودات الخارجية في عدم معقولية

استقلالها بحقيقة ولا وجود وليس كونها في معروضها او حلولها فيه عبارة عن الوجود ولا انتفاؤها عنه عبارة عن العدم كما عرفت

مرارا واما ما لها نسبة من الوجود كالاعراض المتاصلة التي في ازائها شيء في الخارج وليست اعتبارات صرفة انتزاعية كالالوان

والطعوم والحرارة والبرودة والعلم والجهل ونظائرها فقد ذهب الجمهور الى ان لها ماهيات مستقلة وانها تتصف بوجود مغاير لوجود

معروضها ضرورة انه يمكن ان يوجد المعروض بدون العرض فحينئذ يكون للعرض شيء في الخارج استقل بالحقيقة والوجود فالحرارة مغايرة للمحل

ذاتا ووجودا وكذا الحرارة بالنسبة الى النار غاية الامر توقفها على المادة وهي ايضا من العلل وتوقف شيء على اخر ليس اتحادا ضرورة

عدم جواز توقف الشيء على نفسه ولكن الصواب خلاف ذلك كما بيناه ان المعروض والعرض لا يخلوان عن وجوه اربعة اما ان ينفرد كل

منهما بماهية مستقلة دون وجود مستقل او ينفرد بوجود مستقل دون ماهية مستقلة او يستقلان في كل منهما او لا يستقلان في

شيء منهما فالاول ما تقدم انه سبق الى اوهام بعض في الاعراض الاعتبارية وقد مر بطلانه لاستحالة كون وجود ماهية عين وجود اخرى

والثاني يستلزم اجتماع وجودين على ماهية واحدة واستحالة التكثر في الوجود من البديهيات والثالث هو الذي زعمه الجماعة في المقام وهو

ايضا واضح الفساد لاستلزامه خروج العرض عن كونه عرضا لاستحالة حلول الماهية الموجودة في ماهية موجودة مثلها اذ لا وجود متشخص للماهية

والماهيتان متغايرتان تختص كل ماهية بوجودها المستقل وبابها بحسب الخارج فلا يبقى معنى للكون فيه لا اتصالهما ولا اقتران احدهما

بالاخرة وان هذا ان العروض والحلول والكون في الموضوع الذي عرفت ان معناه لا الاتحاد ورجوع التغاير الى مرتبة التحليل والاعتبار فقط مثل

فيما شرحنا لك من حقيقة العروض والكون في الموضوع يتضح لك عدم معقولية استقلال العرض بهوية ووجود مباين للمعروض مبتغي

المبائن وهو عنه استقلال الكلام انما بحقيقة ووجود وانما المستقل بالحقيقة والوجود هو المعروض والعرض انما هو من احواله في وجود المعروض

بما ذكرناه من ان المعروض يوجد بدون العرض انما يدل على عدم كونه مقوما ومقوما له لا على ثبات وجود مستقل له وما ذكره من كون العرض متوقفا

على المعروض من مقولة التوقف على المادة تاييدا لما لاقه ويظهر بالتامل في حقيقة هذا التوقف فان العلة المادية لا تاثير لها في وجود العرض

انما العرض لا يصلح ان يوجد الا فيه وفرق واضح بين التوقف على العلة المادية وبين التوقف على العلة الفاعلية فان الثاني توقف من حيث التاثير

والاول من حيث التبعية بحسب الذات ضرورة ان علية المادة كعلية الغاية ليس بتاثير وتوقف كالعلة الفاعلية وانما شان المادة

في استعداد تحقق المعلول بدونها فهي اعم من التاثير بمعنى افعال المادة متقدمة على الفاعل لا تعقل فيها نظير تقدم الماهية على الوجود لكنها

انما هو في الماهية هي ايضا مادة الوجود متقدمة عليه وارتباط الوجود بها وتوقفه عليها وان كان اشد من توقف العرض على المادة كما سبق

من سنخ واحد على ما مر شرحه فان الوجود يتحقق الماهية والعرض المتاصل حالة للوجود وصفة منه فهل يتوهم متوهم ان التوقف على الماهية

التاثير وان الماهية تاثير او فعلا في الوجود كلا ثم كلا بل التوقف من حيث التاثير انما هو على علة الفاعلية واما توقفه على الماهية فليس الا

من حيث التبعية بحسب الذات وكون شيء في ذات [illegible] بحيث لا يصلح الا به وكذلك توقف العرض على المادة ليس من باب التوقف من حيث التاثير

فان هذا النحو من التوقف مختص بالعلة الفاعلية بل هو من باب التوقف من حيث التبعية فلا يعقل ان يكون له حقيقة ووجود مغاير مستقل

في عرض حقيقة المادة ووجودها والتوقف القاضي على المغايرة والمنافي للاتحاد انما هو التوقف من حيث التاثير لضرورة استحالة

اتحاد العلة الفاعلية مع معلولها واما التوقف من الجهة التي اشرنا اليها انما هو التوقف من حيث التاثير لضرورة استحالة قاصر عن

ما يستحيل مع المغايرة الا اعتبارا فان الاعراض المتاصلة ايضا متحدة مع معروضها بحسب الحقيقة والوجود ولا يعقل ان يكون مستقلة بحقيقة

ووجود في عرض حقيقة المعروض ووجوده ولا اظنك تعرض اعراضا كاملا [illegible] ويتبين لك مما ذكرنا ان من الواضحات التي لا ارتياب فيه اتحاد المشتق والمبدأ

معه العرض وجههما بالاعتبار لا بشرط وبشرط لا واتحاد المشتق مع الموضوع ايضا مما لا اشكال فيه فكذا المبدأ ومعنى ان المشتق وما يحمل عليه

موجودان بوجود واحد ان وجود المشتق هو ذات الموضوع وليس للمشتق وجود مغاير له لا ان الوجود الواحد يعرض لماهيتين متباينتين

كان ربما يسبق الى الوهم من لا خبرة له بما قلنا من استحالة وجود ماهيتين بوجود واحد فلا يجب للمشتق حقيقة مغايرة ايضا مع

استقلال المشتق عن موضوعه بحقيقة واضح الفساد فان الابيض عبارة عن الجسم من حيث عروض البياض له فمغايرته مع الجسم انما هو

الاعتبار فكذا النفس لبياض لأن مغايرته للابيض ايضا كانت فالاعراض المتأصلة ايضا لا حقيقة لها ولا وجود وراء حقيقة المعروض ووجوده
فليست هي الا وجودها او حالا من انحاء وجود المعروض فان قلت فعلى ما ذكرت لم يبق فرق بين العرض الاعتباري والمتأصل قلت هو كما ليس بينهما
فرق من هذه الجهة فانا نعلم ان لا استقلال من حيث الحقيقة والوجود مقوم للعرضية وبدونه يخرج العرض عن كونه عرضا على ما ادعيناه فكيف
ينفك عن الاعراض المتأصلة ما به قوام عرضيتها وانما الفرق بينهما من جهة اخرى وهي ان الاول اعتباري صرف لا يختلف به حال الوجود ولنا في
عبارة عما به يختلف حال الوجود قوة وضعفا فان الحموضة والحلاوة في العنب مثلا جهة ضعف وقوة في وجود العنب بحسب الترقي في
مراتب نضجه فان وجود العنب في زمان الحموضة غير حاله في زمان الحلاوة فالحلاوة مزيد قوة في الوجود لم تكن حاصلة وكذا الخضرة والصفرة والحمرة
الثمرة والجهل والعلم في النفس وقس على ذلك سائر الاعراض المتأصلة فان الكلام في هذا الباب وليس المقام مقام الكشف عن خصوصياتها وهذا
بخلاف الاعراض الاعتبارية فانها ايضا وان كانت خصوصيات في الوجود الا انها اضافات خاصة لا يختلف بها حال الوجود الا ترى ان كون
العنب من شيء وبعده عنه مثلا وان اوجب تغير لعرض التقارب والتباعد فيما لكنه لا يوجب اختلاف وجود العنب بحسب الاعتبار من صيرورة
ان وجود الشيء في القرب عين وجوده في البعد من دون تفاوت وكذا كونه في الفوق او التحت او كونه ملكا للشخص فان الجدة ايضا عرض من اعتبار
صرف وهي ان احاطة الشخص على غيره مثلا الفرس لا خصوصية اضافية في وجود الشخص بالنسبة الى الغير وليس في الخارج الا الشخص
من دون تفاوت في حال وجوده بها الا الاعتباري وكذا كونه في مكان اذ الاين ايضا من الاعراض الاعتبارية لا ان البعد المجرد
ليس الا اعتبارا صرفا وعلى انه السطح المقعر الاظهر وليس كون الشيء في المكان الا خصوصية اضافية في الوجود وربط بين الجسم والحيز وليس
امرا وراء الحيز والمتحيز الا التحيز امر اعتباري صرف واضافة محضة ولا يختلف به حال وجود الحيز والمتحيز وكونه في زمان فان كون المتى ايضا
أو الوضع من الاعتباريات ... وكذا كونه حادثا من الكم ايضا من الاعراض الاعتبارية فان كون الشخص ابا للاخر والاخر ابنا له
ليس الا كونه اصلا منشأ لتولده منه ومن المعلوم ان هذه خصوصية في وجود الابن وربط اضافية بينه وبين الوالد لا يختلف به حال
وقس على ذلك حال سائر الاعراض الاعتبارية وليس المقام مقام استقصاء الكشف عن جميع الخصوصيات والموارد وليس الغرض عن تكثير
الامثلة الا التوضيح وبيان ان العرض الاعتباري خصوصية في الوجود لا توجب اختلافه بخلاف العرض المتأصل فانه خصوصية يختلف
بها حال الوجود قوة وضعفا ونقصا وكمالا ونحوها فالعرض المتأصل حيث كونه حالة وصفة في وجود المعروض لا ينفرد عنه بحقيقة و
وجود مستقل اذ خصوصية الشيء ولو من حيث القوة والضعف لا تباين نفس الشيء من حيث هو وجهة عن ذاته بمعنى عدم كونه من ذاتياته
ومقوماته ينفك عنه في ظرف التحليل وكانه يستقل بمرتبة الوجود زائدة على ما به قوام الذات التي بها قوام الخصوصية وان كان بحسب الخارج

ليس الا الوجود الواحد البسيط الذي هو وجود المعروض كالوجود سواء ولكن في ظرف التحليل كان له ضرب من التحقق من انحاء الوجود بحيال

فانه عري عن ثوب الوجود حتى في عالم التحليل ولذلك لا انتزاع عقلا على صورة العرض المتأصل لمشابهة الوجود فهو متأصل بالقياس الى

الاعتباري الصرف في ظرف التحليل لا انه متأصل بالقياس الى معروضه في ظرف الخارج كما توهم فانه ليس له حقيقة مستقلة في عرض حقيقة

معروضه ووجود مستقل في قبال وجوده فانك قد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه هذا ما سنح لي في شرح حقيقة العرض وعروضه على ما

يحتاج اليه في المقام واما الذاتي فالمشهور انه عبارة عما يعرض الذات ابتداء او بواسطة في العروض مساوية له في الصدق والاكثر في

الاولى على انه لا فرق بين ان يكون المعروض تمام الذات او جزءه المساوي او الاعم فالعرض الذاتي عند الاكثر من تلك العارض للشيء بلا واسطة

فالعارض له بواسطة الجزء الاعم او المساوي والعارض له بواسطة امر خارج مساوي ويقابله العرض الغريب وهو عندهم قسمان العارض

للشيء بواسطة امر خارج اعم والعارض له بواسطة امر خارج اخص فالاقسام عندهم خمسة ومحصل التفصيل ان العرض اما ان يعرض الشيء عن

ذات الذات او بواسطة والواسطة اما داخلة فيه او خارجة عنه والخارجة اما مساوية له في الصدق او اعم او اخص فالثلاثة الاول ذاتية

والاخيرة غريبة ان وجهه الانتساب الى الذات على ما هو ليس هو مختصا من الذات به سواء كان اللحوق لما هو هو كالوجوب والامكان

والامتناع او لجزئه الاعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة الحيوان او لجزئه المساوي كادراك الكليات العارض للانسان

النطق المعبر عنه بالعقل او للخارج المساوي كالاطراف العارضة للجسم بواسطة وقد يمثل للاول بالتعجب اللاحق للانسان وهو فاسد

كما نبه عليه بواسطة جزئه المساوي وهو النطق كالدرخشية وهو وعن شرح المطالع التمثيل بادراك الامور الغريبة الموجب للتعجب

ايضا كما ترى فيه ما فيه وقد يمثل للاخير بالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب وفيه ان التعجب واسطة في ثبوت الضحك له لا

واسطة في عروضه عليه وستسمع ان الواسطة في الثبوت اجنبية عن هذا المقام فالاولى ان يبدل التعجب فان الضحك يعرض الجسم للتعجب

ان الصواب في مثاله ما تقدم ايضا من تبديل الانتهاء بالمتناهي في الاطراف لا تعرض للانتهاء وانما هي تعرض للمتناهي فان السطح يعرض المتناهي في العمق

والخط للمتناهي في العرض والنقطة للمتناهي في الطول لا الانتهاء والواسطة في الثبوت والمتناهي واسطة في العروض وبهذا التقرير يظهر اندفاع اشكال

آخر على مثالنا وهو ان كلا من الاطراف انما يعرض للمتناهي العارض للجسم التعليمي والسطح والخط وهو اعم من كل واحد منها فكيف يكون من عوارض

بواسطة امر خارج مساوي بل هو بواسطة امر خارج اعم ووجه الاندفاع انك بعدما عرفت ان السطح انما يعرض للمتناهي في العمق والخط للمتناهي في

العرض والنقطة المتناهي في الطول ومن الواضح ان المتناهي في العمق ليس الجسم التعليمي لا اعم فالعارض بالواسطة هو السطح عارض بواسطة امر

مساوي وكذا المتناهي في العرض او الطول بالنسبة الى الخط او النقطة وما تم امثلة اخرى لا يخلو لعل منها كلها عن وهن وضعف فسادها

اللذين فيما ذكرناه وكيف كان فالعرض الذاتي عندهم ما يختص به الذات وعدم اختصاص الذات به لا يكون الا بان يكون العروض بواسطة
امر خارج اعم او اخص او الاعم اعم ما كان مطلقا او من وجه فالاضافة في الذاتي انما هي باعتبار الاختصاص والاختصاص عندهم انما
من جهة عدم الواسطة او لو سطة الداخل عندهم كلا واسطة واما من جهة تساوي الفصل هذا محصل مرامهم واحتمل بعض
ان يكون العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا غريبا ونقل استصوابه عن بعض وعلله بان الاضافة باعتبار الاختصاص ولا اختصاص
للذات بما يعرض عليه بواسطة الجزء الاعم ايضا غريبا فان الجزء الاعم ليس ذاتا وان كان مقوما للذات قلت ان اريد بالاختصاص اللازم
من الطرفين بان لا يوجد الذات بدون العرض ولا العرض بدون الذات فاختصاص لما يعرض على الذات بواسطة الجزء او الخارج المساوي
ويخرج العارض لنفس الذات من حيث هي والعارض له بواسطة الجزء الاعم عن كونه ذاتيا اذ العارض للذات من حيث هي بلا واسطة
شيء قد يعرض لذات اخرى ايضا الوجود علة العروض فيهما معا كما هو اكثر ان يحصى وان اريد ان لا يوجد الذات بدون العرض دخل
العارض بواسطة الخارج الاعم اذا كان مطلقا مع انه غريب من المسلمات فحينئذ جهة الانتساب هو الاختصاص غير سديد بل التحقيق ان
الذاتي مقابل الغريب فيكون جهة الانتساب عبارة عن مقابل الغرابة والبعد وان شئت فعبر عنه بالانس والقرب مع الذات وهذا
المعنى يتحقق تارة بعدم الواسطة في العروض كما لو كان معروضه ابتداء نفس الذات او جزئها سواء كان اعم او مساويا او اخص ضرورة ان
الجزء ليس واسطة في العروض لاستحالة ان يعرض الجزء للكل والواسطة في العروض عبارة عما يعرض الشيء فالعارض بواسطة الجزء كلا واسطة
في الحقيقة فانه ليس الا كالعارض لتمام الذات في كونه عروضه بدون واسطة في العروض والمعنى المذكور المتحقق من هذه الجهة لا ينافيه
الجزء الموجب لوجدان العرض في غير هذه الذات كما لا ينافيه وجدان العارض لتمام الذات مرة وبدون واسطة في غير تلك الذات والجزء الاخص
قد وقع في عبارة بعض ومثاله الفصل الجنس بل انفس الجنس وقد يكون العارض بواسطة ذاتيا بعلم مما يأتي ان شاء الله تعالى وقد يتحقق
تارة اخرى بكون العرض مما لا يتعدى هذه الذات ولو كان عروضه بواسطة امر خارج عن الذات كالعارض بواسطة امر خارج مساو
الاخص ايضا لتحقق عدم التعدي عن هذه الذات فيها ومنه يعلم ان العارض بواسطة الجزء الاخص يدخل في الذاتي بطريق اولى وعلى هذا
فالغريب يختص بالعارض بواسطة امر خارج اعم سواء كان مطلقا او من وجه وبه يدفع الاشكال المعروف الذي من اصله لا يعبأ في ذلك
المخالفة لما تداول في السنة جمع من ان العارض بواسطة الاخص غريب كما لا يقدح مجرد ذلك حيث لم يبان قاعدة من القواعد ولا دليلا
وفي نفس الاشكال الاستشهاد وقد يتوسط ما ذكرناه لان مبناه ان المبحوث عنه في العلوم غالبا الامور اللاحقة للانواع وللاصناف ومن المعلوم
ان العلم هو مجموع المسائل الباحثة عن الاعراض الذاتية للموضوع ومقتضى هاتين المقدمتين هو كون الامور اللاحقة بواسطة

الانواع والاصناف اعراضا ذاتية لا غريبة كما التزموه فوقعوا لذلك في الاشكال واجابوا بما لا يسمن ولا يغني هذا ما يتعلق بتفسير الذاتي والغريب

وقد اتضح من مطاويه ان المراد بالواسطة في المقام هي الواسطة في العروض لا في الثبوت ومن ثمة تسمية الجزء واسطة تسامح لا حقيقة

اذ المراد بالواسطة ما يكون عروض العروض للذات بتوسطه بمعنى ان يكون لحوقه للواسطة ابتداء وللذات ثانيا وبالتبع من جهة الواسطة

لحوقه لتلك الواسطة لها فليس هنا الا عروض واحد الا انه ابتدائي بالنسبة الى الواسطة وثانوي بالنسبة الى الذات فلا معنى لان تكون الذاتي

ايضا من عوارض الذات والا لم يعقل الثانوية في عروض الاول وهذا غير معقول في الجزء لاستحالة عروض الجزء على الكل ولذا ذكرنا

ان الكل العارض بواسطة الجزء لا واسطة له حقيقة وليس الجزء واسطة في الثبوت ايضا لان الواسطة في الثبوت عبارة عن علة العروض وسببه

والجزء ليس علة لثبوت العرض على الكل كما هو واضح وكيف كان فالمراد بالواسطة فيما نحن فيه ليس الا الواسطة في العروض لا الاعم

الملحوظ على الجزء تسامحا وهو واضح على الخبير ومما يوضحه ان الواسطة كما عرفت عبارة عن علة العروض وسببه وتباين العلة والمعلول من

البديهيات فلا يحمل احدهما على الاخر لعدم الاتحاد فكيف يعقل ان يكون مساويا في الصدق او اعم او اخص والا لزم اتحاد العلة والمعلول لما تقدم

ان الحمل والعروض فرع الاتحاد وهو في العلة والمعلول محال بخلاف الواسطة في العروض فانه يستحيل ان تكون مباينة والا استحال العروض وقد

اتضح عند التعرض لشرح حقيقة العروض والمراد من الواسطة في المقام لا يعقل ان يكون الواسطة في الثبوت او الاعم منها ومن العروض

ومنشأ الخلط هذا الخلط فمنهم من ميز بينهما ولم يخطئ في تفسيرهما ومنهم من لم يميز بينهما فوقع فيما وقع فمن الاولين صاحب الفصول حيث قال العرض الذاتي

ما يعرض الشيء لذاته من حيث هي لا بواسطة في العروض سواء احتاج الى الواسطة في الثبوت ولو الى مباين اعم اولا انتهى وقد عرفت ان العرض بواسطة

الذاتي ليس ما ذكره بل مجرد توسط امر في العروض موجبا لغرابة العرض والا فاغلب الاعراض الذاتية لا تعرض للذات الا بتوسط امر آخر واعم

في الثبوت لا يعقل ان تكون اعم او اخص او مباينة وانما المراد بالمباين والمساوي والعموم والخصوص ما هو باعتبار الصدق لا الاقتران في الوجود

كما زعم فان هذا غلط الخصوص بعينه ثم قال اما الاول فكالاحوال الاعرابية الطارئة على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباين للالفاظ وان

كان الوضع يتعلق بها بحسب الوجود كما يتعلق بحقيقة في النفوس ومنها ايضا كالاحكام الشرعية الطارئة على افعال المكلفين باعتبار

الادلة باعتبار واسطة جعل الشارع ومطابقته وهو امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بها فانه اعم من كل منهما يتحقق في الخارج

انتهى وفيه ان طرو الاحوال الاعرابية على الكلمة ليس معلولا للوضع فليس الوضع واسطة في ثبوتها فان الوضع اجنبي عن مقام السببية لطرو الاعراب بل معلول

لارادة المتكلم وايجاده فهي الواسطة في ثبوتها لا الوضع مع انها لا تعرض على الكلمة بدون واسطة في العروض فان الرفع يعرض على الكلمة باعتبار

الفاعلية والنصب مع اعتبار المفعولية وهكذا وهذه كلها وسائط في العروض وكذا الاحكام الشرعية فان شيئا منها لا يعرض على الفعل من

حيث هو فعل لا يلزم اجتماع الاحكام المتناقضة على مورد واحد وارتفع الفرق بين الزنا والصلوة لاستوائهما من حيث كونهما فعلا وهما م

امثال ذلك من البديهيات الاولية فالحكم لا يعرض على الفعل الا بتوسط واسطة في العروض او وسائط وقد مثلنا لك فيما سلف في معنا

لك ان الحرمة تعرض على الكذب والكذب يعرض على الخبر والخبر يعرض على الكلام والكلام يعرض على اللفظ واللفظ يعرض على الصوت والصوت يعرض

لفعل المكلف واين هذا من عروض الحرمة للفعل من دون واسطة في العروض فيعرضها الاحكام عروضا ابتدائيا ويعرض ذلك الكو وسائط

للافعال يعرض عليها عروضا ثانويا ثم قال واما الثاني فكالحاجة اللاحقة للممكن الى الفعال واما ما يعرض الشيء بواسطة في العروض فقط و

فيعبر عنه بالعرض الغريب كالسرعة والشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الشيء بل

في علم يكون موضوعه ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما تكون لاحقة له وان لحقت غيره بواسطة انتهى وفيما بيناه قد

عرفت ان مجرد توسط شيء في العروض لا يوجب غرابة العرض والسرعة والشدة من عوارض الاعراض وكلامه من ان الجسم ولو بواسطة

ولذا لا يحملان عليه كما يقال الجسم سريع او شديد الا على التاويل فهو بمعنى عن العرض الغريب الذاتي اذ المقسم هو الخارج المحمول ثم قال

بعد ما قال هذا ما فيها عندنا على النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض الشيء لذاته او لامر يساويه

وانما يعرض الشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة

جزئه الاعم وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في العلوم انتهى

وهذا خلط جديد لما عرفت ان الذاتي عند الاكثر عبارة عما يعرض الشيء لنفسه او بواسطة جزئه الاعم او المساوي او بواسطة خارج

مساوي والغريب ما يعرض بواسطة خارج اعم او اخص والجزء الاخص معقول عندهم كما ان كونه امرا غير معقول وهو واحد قسما

من الذاتي عندهم وهو اللاحق بواسطة لو فادخله في الغريب عندهم فترتب عليه مفاسد عديدة منها انه جعل اقسام الذاتي ثنائية

واقسام الغريب ثلاثية على المشهور مع انه قد عرفت انها بالعكس ومنها انه جعل اللاحق باعتبار الجزء غريبا مع انه قد عرفت انه عندهم ذاتي

ومنها انه جعل المباين في مقابل الاعم والاخص وهو كالصريح في انه يريد به المباين في الصدق مع عدم استحالة توسطه في العروض مع ان

مرادهم بالمباين الامر الخارج في مقابل الجزء الداخل مع انه يكون قد اهمل قسمة الذين هما الغريبان عندهم لا غير ويجب ان يكون مراده بقرينة

التقابل بين الاخص والاعم هما الجزء الاخص والجزء الاعم فيكون قد جعل اقسام الغريب عندهم رباعية الخارج الاعم والخارج الاخص والجزء

الاعم والجزء الاخص وهو الرابع الذي اخترعه من عنده على هذا السياق ونسبه اليهم وقد عرفت انه غير معقول وعلى تقدير تعقله فكون

اللاحق باعتباره غريبا ممنوع والمثال المذكور لذلك غير صحيح ايضا اذ الناطق ليس جزءا للحيوان انما هو والحيوان جزءان للانسان والتعجب

على الحيوان باعتبار النطق بل الانسان باعتبار الناطق وهو عارض له باعتبار جزئه المساوي فهو من اقسام الثالث عند الاكثر واغرب بالكل
تمثيله للعارض بواسطة امر مباين بالحرارة العارضة بواسطة النار فيه لوساطتها فان النار من الجواهر فكيف يكون عرضا للماء حتى يعرض
الحرارة له بتوسطها وقد مر ان المتبع عندهم هي الواسطة في العروض لا الثبوت فلو كان قد غفل عن مرادهم واراد الثالث لم يكن موافقا لما
عندهم فهذا الجزء ليس واسطة في الثبوت وبالجملة فقد خلط هنا خلطا عجيبا يعرفه بالتامل فيما تقدم ويظهر ما في بقية كلامه مهمة في المقام
ومن الاخر بين صاحب القسطاس حيث غفل عن مراد القوم ولم يميز بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض فزعم ان القوم
غفلوا عن كون القسمة سبعية فاورد قسما سابعا زائدا على الاقسام الخمسة المتقدمة وعده من الغريبة وهو ما كان عروضه بواسطة امر
مباين فجعل اقسام كل من الذاتي والغريب ثلثة ومثل السادس الذي اخترعه من عنده بالحرارة العارضة للجسم المسخن بالنار وشاع واشتهر
ضعفه وقد علم مما سبق من عدم امكان ارادة الواسطة في الثبوت في المقام لعدم معقولية عروضها لا سيما لاتحاد العلة والمعلول
وان مرادهم من التساوي والعموم والخصوص انما هو بحسب الصدق لا باعتبار الوفاق في الوجود والتحقق فالواسطة في الثبوت التي هي
عبارة عن العلة يستحيل ان تكون مساوية او اعم او اخص لاستحالة اتحاد العلة والمعلول بل هي مباينة دائما كما ان الواسطة في العروض
يستحيل ان تكون مباينة والا لما صح استعمال العروض والحمل والاتصاف فانه انما هو لامتناع مباينة الواسطة في العروض لانهم غفلوا عن
كون القسمة سبعية فاسد بما لا يخفى امثال هؤلاء والمثال الذي ذكره فاسد لان الامر من ان النار والشمس جوهر لا يكفي في العروض الا بان تكون عرضا — والواسطة
حتى يتوسط في عروض عارض له لعروضه وما صدر عن بعض من التاويل السخيف بان عروض الحرارة للماء بواسطة مماسة النار والماء غير
صحيح لان الحرارة لا تعرض للمماسة فهذا امر خارج المثال الى الواسطة في العروض هو المماس فالحرارة تعرض ابتداء له وبواسطته عنوان
المماس للماء تعرض له عرضا اوليا فان ذلك ايضا من القسم الثاني لان العنوان المذكور ليس معروضا للحرارة كيف وهو عنوان اعتباري
فيبطل ان يقع معروضا للمتاصل فليس هذا الا نظير قولك هذا الشيء الذي لا يعقل الا بالوصف انه متصل يعرض له ابتداء العنوان المتصل ثم يعرض بواسطة — للعرض المتاصل
عروض هذا العنوان للشيء عروضا اوليا وهو كما ترى ولذا فيقال ان الاكل مثلا يعرض لعنوان المتصل ثم يعرض الجسم بواسطة
هذا العنوان له وهكذا او القول بان الماكول ابتداء هو عنوان المتصل ثم الجسم المتصف ولو اغمض عنه ذلك وسلم صحة العرض خرج عن
ان العنوان المذكور متحد مع الموضوع لا مباين له فرض صورة يكون الواسطة في العروض امرا مباينا في الصدق كما لا يخفى والعجب ممن شاع
المطالع حيث نسب الى ان الواسطة في الثبوت اجنبية عن هذا المقام ومع ذلك استصوب تثليث الاقسام وعدد المثال بالابيض العارض
للجسم بواسطة السطح فانه مثل صاحب القسطاس لكون الواسطة مع الواسطة في الثبوت لا العروض وشبهه في الشرح الغاية الخ

اوبامنه كعروض البياض للجسم بواسطة السطح فمن البين ان النار ومماستها واسطة في عروض الحرارة للماء فانكان في ثبوتها الرطلا مكون

المثال المذكور للمباين منه خارجا في الاعراض التي اعتبر فيها الواسطة في العروض بالحرارة عارضة للجسم العنصري عروضا اوليا مكونها

للماء والنار بتوسط الجزء الاعم وان الصورة النارية تقتضي الحرارة في جسمها وان الصورة المائية تقتضي البرودة فلا اعتبار لهذا اذ

الكلام في عروض الجواهر لعروضاتها وان هي هنا الواسطة في ثبوته ذلك فلا على الثاني يكون حمل ذلك العرض من قبيل وصف الشيء بما

هو حاله وعلى الاول من قبيل وصفه بحال ما يتعلق به فالمثال المطابق للقسم السادس هو الابيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المباين

له كما صرح به فان قلت الواسطة هو السطح وذكر السطح في التمثيل مساهلة قلت ان اريد بالسطح هو ما صدق عليه فهو الجسم بعينه وان اريد

مفهومه فليس البياض عارضا له بل السطح الموجود في الخارج وهو الابيض حقيقة وكذا الحال في الحركة التي هي واسطة في عروضها لوما فيه

للجسم بحري وفيه مواضع للنظر منها ما عرفت ان المقسم هو الواسطة في العروض والمباين منها في العروض ومنها ان مقتضى ما ذكره من ان

الحرارة عارضة للجسم العنصري ان يكون الحرارة عرضا اوليا للماء لان العارض بواسطة الجزء ذاتي على المشهور ومنها انه لو لم يطلق ذلك

حمل ذلك العرض انه ينشأ عن اختلاط بين كون الاتصاف بواسطة الاتصاف حقيقة وبين كون الاتصاف مصححا للتوصيف مجازا وكان

منشأ الشبهة ما قالوا ان السفينة تتصف بالحركة اولا وبالذات والجالس فيها ثانيا وبالعرض من دون نسبة الى ثانوية الاتصاف معنى

المجازية والكلام فيما نحن فيه في الاتصاف الحقيقي الثانوي المستند الى الاتصاف بما يتصف به اتصافا اوليا ومنها ما يلزم عدم مطابقة المثال

الذي ذكره اذ لو كان معروض البياض هو السطح على ما زعم ما يثبت الحكم لا يكون اتصافه به الا مجازا لان صحة سلب العروض عن الجسم [illegible]

للبلوغ يستلزم صحة سلب العارض عنه وهو الافق المجازية كما هو صريح قول المتقدم وعلى الاول من قبيل وصفه بحال ما يتعلق به

فالواسطة في العروض هنا عبارة عما يكون مصححا للانتساب المجازي وهو غلط غريب لم يسبق اليه احد مع ان ما اشتهر من كون [illegible] الحركة

الجالس بتوسط السفينة ثانوية وبالعرض محل تامل اذ الحركة باصطلاح الحكماء وهو الخروج من القوة الى الفعل وباصطلاح المتكلمين هو

الكون الاول في المكان الثاني حاصلة للجالس حقيقة وليس من قبيل الوصف بحال المتعلق اصلا اللهم الا ان يريد ما ذكر بالنسبة الى معناها

العرض وهو الجلوس في الحالي لغرض ثانوي في المقام ليس عبارة عن الانتساب الثانوي المجازي كما زعمه ويظهر من كلامه ايضا ومنها ان السطح من

الاطراف والاطراف اعراض اعتبارية وصرفة لا يعقل ان يقع معروضا للاعراض المتأصلة كالالوان ونحوها فاللون لا يعرض الا للجسم ويجعل

فتوسط العرض الاعتباري في عروضها المتأصل ومنها ان قوله ان اريد بالسطح امر جزئي بعينه في المثال المعروف فلا يصح الا بمعونة [illegible]

للتجسم في [illegible] ان اريد به ما صدق هو عليه فهو الاول وان اريد به مفهومه فليس البياض عارضا له بل السطح الموجود في

الخارج ومنها ان ما ذكره من ان الزمانية تعرض الجسم بواسطة الحركة من العجائب اذ معروض الحركة انما هو فلك الافلاك والعناصر والزمان
تعرض لجميع ما عداه فكيف يعقل توسط حركة فلك الافلاك في عروض الزمانية لسائر الاجسام وان اراد من الجسم فلك الافلاك يرد ان ما عداه
استعمال الواسطة في العروض لكن يكون انما الشيء فساده من اوائل البديهيات مع ان الحق ان حركة فلك الافلاك يعرضها الزمان لا ان
الزمان عبارة عنها فكيف كان فقد اتضح ان المراد الذاتي عند الاكثر هو ما يعرض الشيء لذاته او لجزئه وكلام سائر في موضوع العلم
يبحث فيه عن عوارضه التي تكون من قبيل هذه الاقسام الثلاثة فيتوجه عليهم الاشكال المعروف وهو ان المبحوث عنه في العلوم غالبا الا
اللاحقة للانواع والاصناف ومن المعلوم ان العارض بواسطة الاخص غريب عندهم سواء كان نوعا او صنفا واما على ما احتملناه في تفسير
الذاتي من كون اللاحق بواسطة الاخص من اقسام الغريب فلا ورود لهذا الاشكال اصلا وانما يرد على المذهب المشهور في تفسير الذاتي
وقد ذكروا لدفعه وجوها عديدة منها وهو الصواب المتين ما حققه بعض الاساطين ان البحث عن الشيء عبارة عن استعلام احوال
ذلك بعد جعل هذا الشيء موضوعا وحمل المحمولات عليه والحكم بانتسابها اليه سلبا او ثبوتا والبحث عن الشيء ليس الا الاستخبار عن حاله فكان ان لا
عن الشيء عبارة عن جعله موضوعا وحمل الاحوال عليه لا لتصديق بانتسابها اليه سلبا او ثبوتا كما ان الخبر عن الشيء عبارة عن اعلام حاله
معناه ليس الا جعل هذا الشيء موضوعا وحمل المحمولات عليه والحكم بانتسابها اليه سلبا او ثبوتا والبحث عن الشيء ليس الا الاستخبار عن حاله فكان
عن الشيء عبارة عن جعله موضوعا وحمل الاحوال عليه فكذا الاستخبار حينئذ فالبحث عن الاعراض الذاتية عبارة عن جعل تلك الاعراض موضوعا
وعناوين وحمل احوالها عليها سلبا او ثبوتا لا جعلها محمولات كما توهمه المستشكل ومبادئ منشأ الاستشكال ومن المعلوم ان الانواع و
الاصناف اعراض ذاتية للموضوع فان الفاعل والمفعول وغيرهما اصناف الكلمة وهي اعراض ذاتية لها اذ لا واسطة في عروضها للكلمة وكذا
والجمع والرباعي ونحوها اصناف لفعل الكلمة وعوارض ذاتية له اذ لا واسطة في عروضها له وهكذا فانظر انها في سائر العلوم والبحث عن هذه الا
الذاتية عبارة عن استعلام حالها من المرفوعية والمنصوبية او الوجوب والحرمة ونحوها فكونها هذه الاحوال اعراضا غريبة لموضوع العلم
لكون عروضها بواسطة امر اخص وهو النوع او الصنف لا ينافي كون المبحوث عنه هي الاعراض الذاتية له وهي نفس الانواع والاصناف فالبحث
عنها عبارة عن جعلها موضوعات لتلك الاحوال وان كانت تلك الاحوال اعراضا غريبة والمستشكل حيث توهم ان المبحوث عنه هي المحمولات
عليها لا غير يكون المحمولات اعراضا لموضوع العلم عبارة عما يحمل الاعراض الذاتية يعني انواعه واصنافه موضوعات عنها وعنوانا لابحاثه و
حالها من الرفع والنصب او الوجوب والحرمة ونحوها وبهذا القول اعني جعل كل العلوم موضوعا وهو واذ بهما اما ذكره الشيخ محمد تقي في
حاشية المعالم ومحصله ان الوسائط المذكورة انما هي وسائط للثبوت لا للعروض فالفصل الاخصية وفساده واضح اذ الفاعل والمفعول

وسائط في عروض الاعراب في الصلوة والصوم والزكاة وسائط في عروض الاحكام لفعل المكلف فالواسطة في الثبوت تارة هو جعل الشارع او نصب
المواضع وهو غير جيد هذا مع انك قد عرفت ان الواسطة في الثبوت مباينة دائما ولا تنفك عنها الاحصية وايضا ان تلك الاعراض لو كانت
وسائط في الثبوت لا العروض كان معروض الاحكام هو الفعل من حيث هو فعل مجرد من ملاحظة تلك العناوين في الموضوعية لاتحاد لثا
كون العلة الفاعلية علة مادية وهو مقتضى ذلك تناقض الاحكام وارتفاع الفرق بين الزنا والصلوة والصيام بالبيان الذي تقدم منها
ومنها ما ذكره المحقق الدواني من ان ما ذكر في تعريف الموضوع في كلام القوم من ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية له
ارادوا به ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع او العوارض الذاتية لانواعه او العوارض الذاتية لانواع انواعه او العوارض
الذاتية لاعراضه الذاتية وانما اهملوا في حد الموضوع تعويلا واعتمادا على ما فصلوه في موضوعات المسائل وغير خفي على الوهم ما لا يخفى لعدم
مساعدة كلماتهم فان مقام التحديد يأبى عن الاجمال بل ادونه تلك المراتب فكيف هذا الاجمال العظيم هذا مع انه يقتضي تداخل العلوم المعلومة
بعضها في بعض كعلم الطب بالنسبة الى الطبيعي فان موضوع الثاني هو الجسم الطبيعي وموضوع الاول بدن الانسان من حيث الصحة والمرض وهو نوع
من الجسم الطبيعي فيكون البحث في علم الطب عن العوارض الذاتية لنوع من الجسم الطبيعي فيدخل الطب في الطبيعي ولا يكون علما براسه ومنها
ما ذكره هذا المحقق ايضا وهو الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما فمحمول العلم ما يحمل السير على الاحوال التي هي
محمولات المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر اليه وهو القياس بعينها
كما سبق في البعد من ساحة الكلمات اذ اللازم على الناس تعريفوا الموضوع بانه ما يبحث عن عرضه الذاتي لا عوارضه الذاتية فان المفهوم المردد
عرض واحد ولا يكون لموضوع كل علم الا عرض ذاتي واحد هذا مع ان المفهوم المردد ليس عبارة عن مفهوم احد الامور وهو امر انتزاعي
انتزاعي ومعناه انتزاعه من نفس تلك الامور باعتبار تبادلها على المحل والامر الانتزاعي لا يعرض الا لمنشا انتزاعه فهو عرض ذاتي لنفس تلك
الامور لا لموضوع العلم مع انه لو سلم كونه عرضا ذاتيا للموضوع فيشوش حد المرض من ابده البديهيات عند كل احد من دو تارة يكون فصل
موضوع حكم من الاحكام معلوما من الضرورة كالعيان فلا معنى للبحث والفحص عنه في العلم المعروف ان البحث هو الاستدلال وهو عبارة عن
طلب العلم واكتساب التصديق به سلبا او ثبوتا وهو في البديهيات محال هذا وقد تعرض الشيخ محمد تقي رحمه الله على هذا الجواب في هداية المسترشد
الذي هو حاشية على كتاب اصول معالم الدين بانه انما يتم لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر من المفهوم المشترك وليس كذلك اذ البحث عنها في الموارد
المذكورة انما هو الاحوال الخاصة وليس للهيئة المشتركة الا اعتبار صرف لا يلاحظ حين البحث اصلا ومنظور ذلك بارجاع الموضوع في
المسائل او الابواب الى الموضوع الذي عين فيه لوضوح الفرق ضرورة انا نبحث عن كل ما نبحث من موضوع الفن وهذا ارجاع او ارجاع

المحمولات الى المفهوم المردد فان اثبات تلك المحمولات ليس اثباتا للمفهوم المردد فغاية ما تم غاية الامر ان مسائل ذلك يصدق على فرد ما مطلق

فى شيء من العلوم كما ذكرنا انتهى وقد بان تعلق الغرض باثبات المفهوم المشترك بين المحمولات الجامع بين الموضوعات عين تعلق الغرض بكل

مسئلة باثبات محمولها الخاص لموضوعها الخاص فقولنا المفهوم المشترك ليس باعتبار الحصر فالا الاجماع حين البحث اصلا وخصوصيات لكن بحيث ايضا

لا يدعى الا ان المفهوم المشترك محمول للمفهوم المشترك وهذا لا ينقض الا كون ملحوظا مستقلا اذا كان موضوعها القضية نفس موضوع

العلم فالذي قد [illegible] عينه [illegible] كلامه هذا وقد بان مطلق الموضوع في العلم وما يتعلق بتحديدها واما خصوص موضوع

هذا العلم فتوضيحه يحتاج الى مقدمة توجب مزيد بصيرة في المقام وهي انه قد اشتهر ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات

بتمايز الحيثيات حتى جعلوا ذلك هو الميزان والضابط في تشخيص المسائل وانها من مباحث اي العلوم وتحقيق ذلك انك قد عرفت ان العلوم علم سا

وتسليمها عبارة عن الفنون والفن مركب من مسائل متفرقة يجمعها جهة وحدة باعتبارها يسمى فنا واحدا فالفن عبارة عن مجموع مسائل

مشتركة في جهة واحدة وهي كونها بحثا عن احوال الشيء الذي هو الموضوع لهذا الفن فحيث كان افراد مسائل يكون فنا مستقلا باعتبار هذا مع

لاجرم كان امتياز فن عن فن باعتبار تمايز جامعيهما وهذا معنى قولهم ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وليس المراد من التمايز بين الموضوعات

مقابل الاقتران في الوجود والتحقق ولو في موجود واحد بل هو مقابل الاتحاد بحسب المفهوم والمهية الا ترى ان القدرة والعلم كيفيتان عارضتان لمحل

واحد هو النفس فهما مقترنان في الوجود والتحقق باعتبار وحدة المحل وجوده ومع ذلك هما امران متميزان لعدم اتحادهما في المفهوم والمهية

فحينئذ لا اتحاد في المحل والاقتران في الوجود والتحقق لا يرفع التمايز بينهما كما هو ضروري لا خفاء فيه [illegible] في انه اذا اعتبر حال شيء

من حيث هو لا باعتبار حيثية عارضة له من الامور كان المعتبر في موضوعية هذا الشيء لذلك هو العنوان المنتزع من تلك الحيثية المنطبق على هذا

الشيء فالموضوع في الحقيقة هو هذا العنوان لا الشيء من حيث هو ولكونه [illegible] بتوسط عروض هذا العنوان ولذا لو جرد هذا الشيء عن

العنوان والحيثية المذكورة جرد عن الحكم ايضا وليس كذلك الا لكون الموضوع في الحقيقة هو ذلك العنوان الا ترى انه اذا قيل اكرم زيدا من

حيث علمه لم يكن زيد من حيث هو موضوعا للحكم الاكرام بل الموضوع هو عنوان العالم المنطبق على زيد فهو في قوة ان يقال اكرم العالم وهو زيد فما صنع

هو العنوان [illegible] لو قيل اطعم زيدا من حيث فقره فوجوب الاطعام حكم ثابت لعنوان الفقير وهو متميز عن عنوان عالم

للمفهوم والحقيقة ضرورة كون الفقر مباينا للعلم فهما متغايران بحسب المهية والحقيقة [illegible] مع ذلك بحسب الوجود والمحل ايضا كما اذا كان زيد

مثلا عالما وفقيرا معا وربما يقع الاشتباه فيتوهم [illegible] موضوع الحكمين ومنشأ هذا الاشتباه هو الخلط بين الاتحاد في الوجود والمصداق

في المفهوم والمهية فيتضح هذا الخلط والاشتباه بما بيناه [illegible] ان موضوع حكم وجوب الاكرام انما هو العالم وموضوع حكم

او الطعام انما هو المفهوم وان زيدا من حيث هو ليس لشيء من الحيثيات حتى يكون موضوعهما يتحد ابل لكل منهما موضوع مستقل هو عنوانه لهما

والمفهوم فانما الامران العنوانين انطبقا على زيد في الخارج ولما كان العنوانين عين الحيثيتين اللتين كانا قيدين به لكونهما منتزعين منهما اكد

المنتزع عين منشأ انتزاعه لم يكن فرق بين ان يقول اكرم او اطعم زيدا من حيث كونه عالما او فقيرا وبين ان يقول اكرم العالم او اطعم الفقير وهذا

معنى قولهم ان تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فالكلمة من حيث الاعراب والبناء التي هي موضوع علم النحو غيرها من حيث الصحة والاعلال

التي هو موضوع علم الصرف فان الاولى عبارة عن المعرب والمبني والثانية عبارة عن الصحيح والمعتل فكل منهما متميز عن الاخر بحسب المفهوم و

المصداق الذي هو المناط في تمايز الموضوعين وان كانا منطبقين على امر واحد ولحده هكذا الحال في كون الكلمة من حيث الفصاحة

والبلاغة موضوعا لعلم المعاني والبيان ومن حيث المفهوم والمراد موضوعا لعلم اللغة الى غير ذلك وقد يتوهم من لا خبرة له ان الموضوع

في هذه العلوم شيء واحد وهو الكلمة غفلة عن ان الكلمة من حيث هي ليست موضوعا لشيء منها وان موضوعيتها انما هي عرضية و

عرفت ان الموضوع عين الحيثية لا عبارة عن انطباق الموضوع الحقيقي عليه فاتحاد موضوعات تلك العلوم انما هو في

المورد والمحل وهو غير قادح لما عرفت ان المناط في تمايز العلوم هو تمايز الموضوعات بحسب المفهوم والحقيقة وهذه مرحلة غير مرحلة الاتحاد

بحسب المورد والمحل وعمدة منشأ الخلط بين المرحلتين من صاحب الفصول [illegible] فيها وقع حيث قال واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز

الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فانما يستقيم على وجه لان موضوع احد العلمين ان يتميز بنفسه عن موضوع الاخر فانما

بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار الحيثية وان اشترك فاعتبارها لا يوجب التمايز لان [illegible] اللفظ العربي الذي

هو موضوع العلم العربية اذا اخذ من حيث الاعراب والبناء مثلا كما هو الحال المعروف في الكتب النحوية لم يوجب جعلها [illegible] علم النحو

حال التقييد بهذا الاعتبار بعض المسائل الادبية ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها لظهور ان لا منافاة بينهما فيصح ان يقع مقيدا

بهذه الحيثية موضوعا لتلك العلوم وكذا اذا اقيد [illegible] باعتبار الحيثيات وان اعتبرت الحيثية تعليلية لم يستقم المعنى كما لا يخفى انتهى كلامه

قوله ثم ينطبق على وجه فهو صدق اذ لو وقف عليه لما خلط بين المرحلتين فقوله ان تميز بنفسه صريح في الخلط المذكور وان اعتقاده ان الموضوع

ذات المنطبق عليه العناوين وقوله وان اشترك [illegible] ايضا نص في الخلط وقد عرفت ان الموضوع هو العناوين المنتزعة عن الحيثيات لا المحل الذي

ينطبق هي عليه [illegible] العناوين وقوله وان اشترك [illegible] ايضا صريح في الخلط وقد عرفت ان العناوين لا اشتراك فيها للعلوم بل لكل علم عنوان مختص به

خاص هو موضوعه وليس غرضهم من التقييد بالحيثيات الا التنبيه على ذلك كما عرفت وقوله [illegible] ان اللفظ العربي [illegible] فقد عرفت ان اللفظ العربي

من حيث هو ليس موضوعا لشيء من العلوم فكونه في ان واحد مصداقا للعناوين المتكثرة لا يوجب اتحاد موضوع تلك العلوم في [illegible] بحسب

ما يوهم عبارة من ان المقيدين بالحيثية توهموا ان التقييد بها يوجب تخصيص اللفظ العربي في ان اخذ لكل واحد من العلوم فان استحالة

ذلك من البديهيات ولا يحتاج الى ما ذكره وقد دفع هذا التوهم بقوله وان اعتبرت الحيثية تعليلية لم يستقم المعنى فيلزم التقييد بها ان في

لم تنفع على ما زعمه في تمييز الموضوعات ودفع الوحدة منها فعدم نفع التعليلية بالطريق الاولى واما عدم استقامة المعنى فلم يظهر

وجهه الا ان يريد به عدم التميز بين الموضوعات وهو لازم دفعه على كل تقدير ثم قال فالتحقيق في المقام ان يقال تمايز العلوم اما بتمايز

الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه او بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن علم

المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي الا ان البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني

من حيث الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فتم وانما يوافق اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطأوا في جعلها

قيدا للموضوع والصواب ان يجعلها قيدا للبحث وهي عندنا التحقيق عنوان اجمالي للمسائل التي تقرر في العلم ويمكن ان تعسف في كلماتهم بحيث

ترجع الى ما ذكرنا بان تحمل قولهم بكون الحيثية عبارة عن استعلام الاحوال الطارئة عليه بواسطة الحيثية المذكورة مثلا البحث عن بدن

من حيث علمه عبارة عن استعلام الاحوال الطارئة عليه من حيث العلم وهو عبارة اخرى عن استعلام احوال العالم المنطبق على بدن وهو

عين ما ذكرناه ولا يتصور الاستعلام لغير ما يصلح للتقييد بالحيثية المذكورة ضرورة ان الاستعلام لا يتقيد بالعلم ولا بالاعراب والبناء

ولا بالصحة والاعتلال ولا بالفصاحة والبلاغة بل كون الاستعلام بحثا ومتقيدا بالعلم او بالاعراب والبناء وامثال ذلك من المحالات

فقوله لكنهم اخطأوا الخ يبتنى على ما يبتنى عليه الخطأ ووقع منه في جعل الحيثية قيد البحث وانه لم ينبه على قوله الحق او يمكن ان تعسف

بقوله ويمكن ان تعسف في كلماتهم بحيث ترجع الى ما ذكروا ان قلت مقتضى ما ذكرت من تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ان يكون

علم النحو مثلا علمين مستقلين لا علما واحدا لان المعرب والمبني امران وموضوع النحو واحد لامكان اتحاد موضوعات العلوم المذكورة في

بحسب الوجود والمحل كما عرفت ان اللفظ العربي يجوز كونه معربا ومبنيا وكونه صحيحا وفصيحا ايضا بخلاف العنوانين اللذين جعلا موضوعا

واحدا للنحو ولمصنفه الا الاتحاد بحسب الوجود ايضا غير ممكن فيه لاستحالة كون اللفظ حين هو معرب مبنيا وحين هو معتل صحيحا والبدن حين

كونه صحيحا مريضا فلهذا قلت يندفع هذا الاشكال بما ذكرنا في صدر الكتاب من ان كل متقابلين لا بد من جامع رابط بينهما باعتباره

يتحقق التقابل بينهما وان هذا الجامع قد يوضع بازائه لفظ مخصوص كالقرء والجون ونحوهما مما جعلوها من الاضداد في ابواب اللغات

وقد لا يوضع بازائه لفظ مخصوص كما هو الغالب فيعبر عنه بذكر طرفيه كما في المثال المذكور فان قولهم موضوع علم الطب هو بدن الانسان

من حيث الصحة والمرض يريدون به الجامع بينهما وهي الحالة المختصة بالحيثية التي لها طرفان احدهما الصحة والاخر المرض وكذا قولهم موضوع

علم النحو الكلمة من حيث الاعراب والبناء وموضوع الصرف هي من حيث الصحة والاعتلال وموضوع الفقه هو فعل المكلف من حيث

الاقتضاء والتخيير فان المراد من الجميع هو الامر المنتزع من الحيثية التي لها امر وان وحيث لم يكن له لفظ بازائه عبر واعتبر بذكر لوازمه

فاتضح ان شأن الموضوع في كل فن من الفنون امر واحد الا ان تعدد العلم الحاصل من ان وحدة العلم بوحدة الموضوع الجامع لشتات

المسائل المختلفة الموجبة للتعدد باعتبار رجوعها الى موضوع واحد اذا عرفت ذلك فاعلم ان موضوع هذا العلم على المشهور هو الادلة

الاربعة من حيث انها ادلة لا مع تجرد ذاتها لكون الموضوع هو الدليل المطلق ولهذا او خصوصا ما ينطبق عليه الموضوع بحسب الخارج في

الاربعة من باب الاتفاق لا الخصوصية بها دخيلة في الموضوع فلو اتفق له خامس او سادس مثلا امكن التوصل به الى حكم شرعي كان

معدودا من جملتها فالجامع الموضوع هو عنوان الدليل وانما انحصر في الاربعة لعدم امكان التوصل الى الاحكام الشرعية بغيرها

ولكن يرد عليه ان مقتضى ذلك ان يرجع جميع مباحث الاصول الى البحث عن العوارض الذاتية لهذا العنوان مع ان شيئا من مسائل علم

الاصول بهذا المنزلة الا مسئلة التعادل والترجيح وهو على المشهور ليست معدودة من المقاصد وانما يذكر في الخاتمة لها موضح ذلك ان من

مقاصد هذا العلم مباحث الالفاظ وهي كما ترى ليس المقصود منها الا معرفة مفادها ومعانيها اللغوية من حيث هي من دون مدخلية الحيثية الدليلية التي

فيها ولا لوقوعها في الكتاب والسنة كما توهمه صاحب الفصول [illegible] الا ترى انهم يعترضون على من يستدل على كون الامر للوجوب بالايات القرآنية

مثل قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وغيرهما بانها لو تمت لدلت على كون الامر في كلام

الشارع للوجوب لا على كونه للوجوب لغة وعرفا ومطلوبنا [illegible] ولصاحب الفصول هنا كلمات غريبة عجيبة ليس للتعرض لها ولبيان

فسادها مزيد فائدة ومنها مباحث الحجج كحجية الكتاب وحجية الخبر وحجية الاجماع وحجية الاصول كالاستصحاب والعمل بالبراءة والاحتياط

والتخيير وغيرها ولا يتعلق شيء منها بالبحث عن حال الدليل وعوارضه الذاتية اما مسئلة حجية الكتاب فلان البحث عن حجيته عبارة عن

استعلام دليليته وكونه مما يصح عنوان الدليل فهو بحث عن انطباق عنوان الموضوع عليه فهو من المبادي التصورية لا من مسائل

الفن [illegible] قلت ان كون الكتاب دليلا ليس مما يتنازع فيه فانه من ضروريات الدين وانما النزاع في انه هل هو من البلاغة بمثابة يقصر عن نيلها

افهام غير المعصومين عليهم السلام فان من المشاهد اختلاف البلغاء ولو في كلمات الادميين في كلام بليغ تفهمه كل احد وربما

يصل في شدة البلاغة درجة لا يفهمه الا الخواص وربما يصل الى حد لا يفهمه الا واحد منهم ومع ذلك لا يخرج شيء منها عن الموازين اللغوية

فمن يدعي عدم حجية الكتاب يدعي ان يجعله من هذا القبيل لا انه معميات او مجازات بعيدة القرينة او اسلوب جديد او اصطلاح خاص كما

نحوه ما ينافي وضع القرآن وبيانه وعلى هذا فرجع النزاع في حجية الكتاب الى امكان الاستدلال به وعدمه لا الى انطباق عنوان

الدليل وعليه عده من يكون من المبادي التصورية قلت ما ذكرت صحيح الا انه حينئذ ليس الا الحكم بتحقيق الموضوع الذي هو الدليل الا مع على
امكان فهم معناه لا يتحقق هنالك الا الامور التي بها قوام عنوانه ولو سلمنا مكانا لا استدلال بعدم ما يضا ليس من الاعراض الذاتية لعنوان
الدليل كما لا يخفى وأما مسألة حجية الخبر فمرجع البحث فيها الى ان الخبر هل يفيد فائدة العلم ويجوز الركون اليه كما يجوز الركون الى العلم ام لا
من غير مدخلية لخصوصية المخبر بكونه حكما شرعيا او غيره فليس هذا بحثا عن حال دليل الفقه بما هو كذلك عن دليلية دليل الفقه ايضا فان
دليل الفقه هو السنة اعني قول المعصوم او فعله او تقريره كما لا دخل للبحث عن حجية الخبر بها ولو على تقدير كون المرجع فيها الى ان السنة هل
تثبت بالخبر ام لا كما ذهب شيخ مشايخنا المرتضى لا تضادي فقد حيث قال عند التعرض لحجية الخبر مرجع هذه المسألة الى ان السنة اعني
قول الحجة او فعله او تقريره هل تثبت بخبر الواحد ام لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر او القرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل
اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل انتهى وان ضعفها لا نحو
اذ الحجية صفة وضعية ثابتة للخبر ومعنى الحجية عبارة عن جعله وتنزيله منزلة العلم ولو بمعونة الشارع وتصرفه فيه ومن المعلوم ان ذلك
لا يوجب حدوث صفة في السنة فكون الخبر مما يثبت به السنة وصف للخبر اذ هو الذي اتصف بالسببية لذلك لا في السنة فانه ليس الا نظير
كون العين مما يرى به الجبال والبحار والسماء والنجوم والانسان والجماد الى غير ذلك وكون السيف مما يقطع به العنق ويذبح به الانعام ونحو ذلك
فهل يتوهم احد ان البحث عن كون العين كذلك بحث عن احوال الجبال والبحار والسماء وغير ذلك او ان البحث عن كون السيف كذلك بحث عن العنق والانعام
او ان البحث عن كون الشيء سببا للعلم بحث عن احوال المعلومات كلا ثم كلا فكذلك كون الخبر مما يثبت به السنة لا ينبغي ان يتوهم ان البحث عنه بحث عن
احوال السنة واما مسألة حجية الاجماع المنقول فمرجع البحث فيها الى انه هل هو مندرج تحت الخبر بعد الفراغ عن حجية الخبر بالمعنى الذي عرفته ام لا فهو
من المبادي التصورية لمسألة حجية الخبر ولا ربط له بالبحث عن حال الدليل اصلا واما الاجماع المحصل فمرجع البحث عن حجيته الى انه هل يستلزم قول
الامام السنة ام لا فهو كالبحث عن الخبر الواحد وقد عرفت الحال فيه واما مباحث الادلة العقلية من الاستصحاب والبراءة ونحوها فمرجع البحث فيها الى
تعيين الوظيفة التي يعول عليها المكلف عند الشك في التكليف او المكلف به ومن المعلوم عدم كون ذلك بحثا عن العوارض الذاتية لعنوان الدليل
ولو على تقدير كون البحث عن دليلية الدليل ايضا من مباحث الاصول اذ البحث فيها انما هو عن تعيين الوظيفة لا عن حجيتها فان الوظيفة على تقدير
تحققه وتعينه لم يكن اشكال في الركون والاعتماد عليه والجميع من الاعلام في هذه المقامات كلها يثبتون الاحد في التعرض لها فان بالتامل
فيما ذكرناه يظهر لك فساد جميعها واما مباحث الاجتهاد والتقليد فلا ريب في ان البحث فيها عن احوال الاستنباط وكيفيته ونحوه واحكامه لا عن
احوال ما يستنبط منه الحكم الشرعي اعني الادلة ومن الغريب ما صنعه صاحب الفصول حيث انه بعد ما توهم ان موضوع الاصول هو ذوات

الادلة الاربع او الى جعل الاجتهاد ايضا موضوعا آخر لعلم الاصول في عرض الادلة الاربعة ثم تحرير التقليد فانه جعل ابن الحاجب ذكر مباحث

في الاصول استطرادا وتارة احتمال دخوله في الفن بامكان رجوعه الى الاجتهاد على التغليب وهذا انسب الامور اذ فيه بعد لا يخفى

على من عرف من استلزام تعدد الموضوعات صيرورة علم الاصول فنونا متعددة بحسبها اذ ان كان الامر كذلك فالبالغ منه جعل التقليد موضوعا

موضوعا سادسا او ان جهته انما هو ليبحث عن مباحث الاجتهاد خروج مباحث التقليد عما المعيار في الدخول والخروج ولعل الحكم بالميزان صدق

تعريف العلم وعدمه بمنطق انه لا يصدق على مباحث التقليد لانها ليست قواعد يستنبط بها الحكم بخلاف مباحث الاجتهاد وهو سهو اذ لا

ينطبق الحد على شيء منها فان مباحث الاجتهاد والتقليد عبارة عن بيان نفس الاستنباط فكيف يعقل ان يكون من القواعد الممهدة للاستنباط

ثم على تسليم كون المعيار ذلك كيف يحتمل دخول مباحث التقليد في الفن وعلى تقدير دخوله فيه فما معنى رجوعه الى الاجتهاد على التغليب

وما الفرق بين ذلك استطرادا او المدرج في الاجتهاد تغليبا للتغليب وبالجملة ففي كلامه في هذا المقام مفاسد لا يمكن احصاؤها والتعرض

لها تضييع للوقت ثم ان الفاضل المعزى اليه ايضا هنا كلام لا يخلو ذكره عن فائدة قال في حاشية القوانين موضوع العلم ما يبحث فيه عن

عوارضه الذاتية التي تقال ومسائل العلم هي نفس المطالب المثبتة وقد يكون موضوع تلك المسائل موضوع العلم وقد يكون نوعه او

امر يشمل جزءه مباينه او عرضا من اعراضه او اعراضا جزئية او جزئيا ما فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه وعن نسخه بالخبر وعدمه وعن جواز

نقل الخبر بالمعنى وعدمه من قبيل البحث عن عوارض ذات الموضوع وما قد يذكر لمسائل تلك العوارض الكتاب حجة والخبر حجة لا يرجع الى محصل

اذ ذلك معنى كونه دليلا والمفروض انا نتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الاصول كما لا يخفى بل هو من

توابع علم الكلام والبحث عن جواز النسخ قبل حضور الوقت وقبل العمل مثلا وعدمه بحث عن عوارض العوارض الذاتية والبحث عن

ان المحكم مقدم على المتشابه والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وقد

يقع في جملة ذلك البحث عن كون الخبر الواحد حجة والاجماع المنقول حجة وليس منه لان ذلك كلام في تعيين الادلة لا من عوارضها الذاتية

الا ان الدلالة مقدمة والبحث عن ان الامر للوجوب وعدمه او للفور وعدمه او للمرة وعدمها بحث عن اجزاء الموضوع وهكذا فقس ما سواها ولا

يخفى ما فيه من النظر ولا باس بالاشارة الى بعضها فمنها قوله موضوع المسائل قد يكون عرضا من اعراض جزئيات موضوعات العلم فانه

يوجب كون الحكم اللاحق بواسطة الخارج الاخص عرضا ذاتيا والا لم يكن المسائل المفروضة من مسائل الفن وهو مما لا يقول به وانما هو الذي

احتملناه فيما سبق ومنها قوله فالبحث عن جواز نسخ الكتاب فانه لا بد من العارض لذات الموضوع النسخ حيث يعرض الكتاب فيقال انه النسخ

حيث يعرض الحكم المدلول عليه بالكتاب فالبحث عنه بحث عن احوال الحكم لا الكتاب الذي هو دليل مضافا خارجا عن الفن بالمرة فضلا

عن ان يكون من عوارض ذات موضوع العلم اولا بواسطة وان اراد به ثبوت الخبر المحكي كما هو الظاهر من كلامه فهو مفقود عن عوارض ذات الخبر
بلا واسطة فعقيب ما تقدم ان الخبر ليس من ادلة الفقه فهو اجنبي عن موضوع الفن كما تقدم بيانه ومنه يظهر فساد ما ذكره ثانيا اعني جواز
نقل الخبر بالمعنى ومنها ما اوله البحث عن جواز النسخ قبل حضور الوقت اذ فيه بحث عن احوال النسخ العارض من الحكم واين هو من البحث عن
عوارض اعراض الادلة الاربعة فكانه قد نظر الى ما هو الشايع في الالسنة من نسبة المنسوخية الى الكتاب والاية فتوهم ان النسخ وصف عارض
للكتاب ابتداء والبحث عن جوازه قبل حضور الوقت لعل بحث عن احواله ومنه نشاء غفلة عن ان ذلك توصيف مجازي كما عرفت تحقيقه وقد
ابطلناه عند التعرض لمقالة الشهيد رحمه الله ومنها ما اوله والبحث عن ان المحكم مقدم على المتشابه فان مرجعه الى تقديم المحكم على المتشابه والنص
على الظاهر والخاص على العام والمقيد على المطلق والمبين على المجمل لجهة عرفية والبحث عنه بحث عن جهة الدلالة العرفية في مطلق الكلام الصادر
من متكلم من دون خصوصية في ذلك لادلة الفقه كالكتاب والسنة وقد سبق بيانه والشاهد ما اوله ما البحث عن ان الامر للوجوب وعدمه
فان مرجعه الى بحث عن دلالة اللفظ من حيث هو بحسب اللغة والعرف من دون مدخلية الحيثية الدليلية ولا لخصوصية الكتاب والسنة في
ذلك كما بيناه فيما سبق مع ان مرجع ذلك عندنا الى البحث عن احوال جزء الموضوع لانه لا يتم الا على تقدير جعل الموضوع ذوات الادلة لا عنوان
الدليل اذ اللفظ جزء من موضوع العنوان لا من نفس العنوان فتدبر وكيف كان فتسمح ان شيئا من مسائل هذا العلم لا يوزن بالميزان المتقدم
موجب بسائر العلوم وهو المناط في استقلال كل فن وامتيازه عن غيره وان تعسر الاخرين في اصلاح ذلك فالتحقيق ان علم
الاصول ليس فنا مستقلا على حد سائر الفنون بان يكون له موضوع مستقل متميز عن موضوعات ما عداه ويكون جميع مباحثه راجعة
الى البحث عن احوال ذلك الموضوع بل انما هي مقدمة جامعة لمسائل شتى تمس اليها الحاجة في الفقه مهدوها ودونوها على الفقه ما هي
لبيان الفقه وتسهيلا للامر على محصليه الحديد والعهد بها قبل شروعهم في الفقه ليكونوا على بصيرة فيه الا ترى ان الصدر الاول من العامة
والخاصة لم يدونوا هذه المباحث الا في مقدمة كتبهم الفقهية وان افرد بعضهم لها تاليفا مستقلا احيانا لبسط الكلام فيها وعلى ذلك
جرى صاحب المعالم حتى لم يذكر احدا اصلا وانما ذكر تعريف الفقه ولعل في ذلك الاثر لا يرى لهم كاشفة فيه استقلاليته ولا توجب عليه
ابتداء ثم الشروع في مباحثه لا تعريف الفقه قبل الشروع في مباحث الاصول فمن لزمه هذه المسائل عنده بالنسبة الى الفقه كمنزلة مبادي اللغة
السير فكونها مقدمة متصورة لا فنا مستقلا وعلى النهج الذي سلكه كان تعريف الفقه ايضا من مسائل علم الاصول اذ جعل المقدمة
حاوية لمطالبها وبناء على ما ذكرنا ايضا التعريف الشايع المتقدم ذكره لعلم الاصول اعني العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية عن
بل هو كالصريح فيما ذكرنا اذ المراد بتمهيد القواعد للاستنباط لا يخلو اما ان يكون بانفسها او بحسب ذاتها كما هو واما ان الغرض من تخريجها

وما يستلزمها فما هو ذلك واما ان الغرض ايراد القواعد التي تبين مقدمة للاستنباط اما الاول فلا يمكن ان يكون هو المراد فانه

امر غير معقول واما الثاني فان كان هو المراد فيشمل علم الدراية والرواية ايضا اذ لم يخرج علم الرجال لا يعرف ذلك العلم سوى الالتفات

فالمقصود ليس الا انكار قاعدة من قواعد اي علم كان اذا ذكرت بعنوان مقدمة للشروع في الفقه وحيث انا لا نوافقهم في ذلك عنوا

بحثوا فيما استقلالا واخرجوا الدين عندهم موضوعا وتكلفوا في ارجاع مسائله الى البحث عن احوال على مثل سائر العلوم وتعوا ضها

وفقوا وصدعنهم ما لا ينبغي ان يصدر منهم كما سمعت بعض ما نقلنا من كلماتهم فبالجملة اصول الفقه عبارة عن مقدمة

حاوية لمسائل متفرقة لم يتكفل ببيانها نوع من الفنون ولم يتبين في سائر العلوم كما هو حقه او بين لكنه كرروها هنا ايضا لمجرد التذكار حتم

بتجديد العهد بها فيكون الشروع في الفقه بعد كونها على بصيرة فيقال الجامع بين مسائل هذه المقدمة هو ما يتعلق بامر استنباط الاحكام

الشرعية فهو بين ما يتوقف عليه استنباط الفقه وبعض ما يرتبط بها فيذكر تبعا واستطرادا او بين ما لا يحتاج الاستنباط منه مدركي

ايقاظا وتنبيها كمسئلة عدم حجية القياس وامثالها او بين ما يتفرع على الاستنباط والمستنبط اعني الاحكام الواقعية والوظائف

الظاهرية فهذا آخر الكلام في المقدمة ومن الله التوفيق في الخاتمة فصل المفهوم ان امكن في نفسه صدقه على كثيرين فكلي والا فجزئي

والمراد بالامكان في نفسه كونه بالنظر الى نفس ذاته لا الى جهات اخر خارجة عن نفسه كمفهوم الواجب وشريك الباري

والكليات الفرضية وامثالها فالتعاريف المذكورة في التعريف لا يضر فبان الضابط المذكور متحقق في الجميع وعدم وقوع الصدق او

او انحصاره في فرد انما هو بالنظر الى الجهات الخارجة عن نفسها ضرورة انه لو قطع النظر عن امتناع تعدد وجود الواجب ... ممتنع

وجود الشريك لم يكن في نفس المفهوم وتصوره منع الصدق عليه فالعموم في الافراد لا في الكليات فانها في انفسها محتملة الصدق على

المتكثرة لو فرضت موجودة فلا يخرج شيء منها عن تعريف الكلي فضلا عن ان يدخل في تعريف الجزئي اذ مفهوم الجزئي بالنظر الى

نفسه لا يصلح لما ذكر والى ما ذكرنا يرجع ما قيل في تعريفهما ان ما امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي وان الجلو ... محتمل

اذ الممتنع هو الصدق لا فرضه اذ من المعروف ان فرض المحال ليس بمحال ومع احد لفظ الفرض زائد لينتقض بالكليات حد الجزئي طرد

وحد الكلي عكسا وقد يعرف بانه ان لم يقبل نفس تصوره الشركة فجزئي والا فكلي وهو بظاهره مستقيم اذ عدم قبول الجزئي للشركة انما

هو من جهة كونه في نفسه كذلك كما ان قبول الكلي لها وليس لتصورهما دخل في ذلك فضلا عن نفس تصورهما الا انه يرجع الى ما ذكرنا في كيفية

ارجاعه من تكلف فيقال ان المراد من عدم قبول نفس تصوره لذلك عدم قبول المفهوم لذلك بحسب تصوره في نفسه يعني اذا لوحظ

في نفسه وقطع النظر عن الجهات الخارجية وكيف كان فالمفهوم يتصف بالكلية والجزئية بلا ملاحظة في نفسه وهو واضح اذ هو ... حينئذ

مفهوم من المفاهيم فلفظ زيد بهذا الاعتبار كلي لو اجرد عن وجود امر الخارجية وجزئي باعتباره معها كلفظ زيد الصادر من الشخص
خاص في زمان خاص وهذا الاتصاف اتصاف حقيقي يجري في جميع الالفاظ حتى الحروف والافعال والاسماء المتضمنة لمعانيها وقد يتصف
بهما اللفظ بمعناه بمعنى انه ان كان المعنى الموضوع بازائه اللفظ كليا فاللفظ ايضا كلي باعتباره وان كان جزئيا فجزئي وعلى هذا الاعتبار
فلفظ زيد مثلا جزئي دائما ولفظ انسان كلي دائما وفي كون هذا الاتصاف حقيقيا او مجازيا وفي جريانه في الحروف والافعال والاسماء
المتضمنة لمعانيها اشكال عظيم اما الاول فنقول انه قد يتوهم ان هذا الاتصاف مجازي نظرا الى كونه توصيفا بحال المتعلق ضرورة ان
الاتصاف الحقيقي انما هو في جانب المعنى وتوصيف اللفظ بها هو باعتبار كون معناه كذلك لكنه توهم فاسد والتحقيق يقتضي خلافه
وذلك لان اللفظ اذا لوحظ في نفسه مغايرا للمعناه فلا يتصف بالكلية والجزئية الا باعتبار الاول واذا لوحظ من كونه كاشفا عن المعنى
فنظره اليه فهو ح ملحوظ تبعا والة للملاحظة المعنى فهو بهذا الاعتبار منسلخ عن حيثية نفسه وعدم صرف في جنب المعنى بحيث لا معنى
بينهما اصلا الا ترى انك اذا ضربت زيدا لو قد ضربا عليه بوقت بدنه مثلا لم تكن ضربت ثوبه وانما ضربت نفسه وذلك لكون الثوب تبعا صرفا الثوب
لا يلاحظ مغايرا لزيد فالثوب في هذه المرحلة عدم بحت وفناء صرف في جنب بدنه وكذا جلده وطرفه ايضا تبعان لا يحسبان الا عدما
صرفا في جنب نفسه ولذلك امثلة كثيرة في العرف والشرع لا تعد ولا تحصى والغرض توضيح ان الملحوظ تبعا للغير لا يحسب ابدا او ما دام
ذلك الغير وهذا هو معنى اللحاظ التبعي والا لخرج عن التبعية الى الاستقلال وليس معنى الاستقلال الا كونه في نفسه منظورا من
حيث هو فبالجملة اللفظ حين يوجد آلة للكشف عن المعنى لا عدام ووجود ذلك المعنى فكانه وجود ملفوظي للمعنى كما ان النقوش والخطوط
كانها وجود كتبي له ولهذا يتعلق بالخطوط ايضا ما يتعلق جميع احكام القرآن من وجوب الاحترام وحرمة التوهين وامثال ذلك مع ان المداد
والقرطاس واشكال الحروف مما لا خطر لانفسها ما لا احترام لها وانما يتعلق بها حكم الاحترام من جهة تحقق القرآنية بها فكانها نحو وجود
للقرآن وليس امرا مغايرا له والا فلا ريب في ان تلك الاشكال السود ليست كلام الله تعالى الذي نزل به روح الامين على قلب سيد الرسالة
فلا وجه لاتحادها معه وعدم مغايرتها معه الا ما ذكرنا من ان الاشكال اذا اخذت بلحاظ الالية الحكاية للقرآن لم تكن ملحوظة بانفسها فهي في نحو
هذه الملاحظة مغفول عن نفسها لا تحسب شيئا في جنب المستوجد انما هو منزلة من الة وليس امرا مغايرا لكون الخطوط قرآنا وجودا كتبيا للمعنى
ذلك فكذا الالفاظ بالنسبة الى معانيها حيث اخذت آلات للكشف عنها نظير ما اذا جعلت المرآت آلة لادائة الصورة فان المنظور اليه والمرئي
ح هي الصورة ولا نظر الى المرآة الا تبعا ومعناه عدم النظر اليها اصلا فهي في هذه المرحلة عدم بحت وفناء صرف في جنب الصورة لا تحسب شيئا
ووراء الصورة مجازا وفيما اذا كان النظر الى نفس المرآة فانها ح تستقل بنفسها فبالجملة اتصاف اللفظ بالكلية والجزئية باعتبار

المعنى إنما هو من جهة أنه بهذا الاعتبار عين المفهوم حتى يتصف بالكلية والجزئية وأما المفهوم في هذه المرتبة فهو المعنى واتصاف اللفظ بهما إنما

هو من جهة كونه عين المعنى كما لا يخفى وأما الثاني فقد صرح الرضي فيما أعلم بعدم اتصاف الحروف والأسماء المتضمنة لمعناها والأفعال

بالكلية والجزئية بهذا الاعتبار أي باعتبار معانيها والسر في ذلك سيعلم بعد معرفة المعنى الحرفي وتميزه عن المعنى الاسمي فنقول روي

عن ابن سلام عن أبي الأسود الدؤلي أن أمير المؤمنين عليه السلام دفع إليه رقعة وكان في الرقعة الكلام ثلاثة أشياء اسم وفعل وحرف جاء

لمعنى فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أوجد معنى في غيره وفي نسخة أخرى في الحرف ما أنبأ عن معنى

ليس باسم ولا فعل ولعله نقل بالمعنى ومفادهما بقرينة التقابل يرجع إلى الأولى وكيف كان فقوله عليه السلام الاسم ما أنبأ عن المسمى تعريف له لا بد

أن يكون مساويا للمعرف في الصدق فلا يمكن أن يراد من الإنباء الدلالة على الموضوع له لأنه يساوي مطلق اللفظ الموضوع فيعم الاسم

والفعل والحرف ولا يختص بالاسم المقابل للآخرين بل لا بد أن يراد بالمسمى المعنى المستقل في اللحاظ المقصود بالإفادة من اللفظ المجعول مستعملا

له بهذه الملاحظة وإن شئت فقل المعنى الثابت في نفسه كما ذكره الرضي ره فإن هذا هو الذي يختص بالاسم إذ الفعل والحرف إنما ينبئان

عن معنى كان بل ينبئان عن جهات معقولة للمسمى باسم آخر ولذا سمي الاسم اسما لأنه يكشف عما سمي به بخلاف الفعل والحرف فإنهما يكشفان

عما لم يسم بهما إذ لم يسم بالفعل والحرف شيء وتوضيح ذلك أن الحاجة قد مست إلى إبراز ما في الضماير من المقاصد والعادة قد قضت بأن لم يكن

إبرازها إلا بالاشتغال من المحسوسات التي يحصل الكلام لخفتها مؤنة وأسهلها التعاطي وأضبطها إحساسا للغير في الأصوات وذلك لأنها إذا أثرت

للغير اعتيادا لأنه لا يقع عليه بصره فيحس وقد لا يقع فلا يراه بخلاف الأسماع فإنه يقرع سمعه ويحس بها جرى العناية في الأصوات

الدالة بالذات ولذا التصارت متداولة بين الحيوانات أيضا بالنسبة إلى أبناء نوعها وحيث كان كل ذلك مما لم يختص اختصاص كل معنى

بصوت مخصوص عينه الواقع كل لفظ بإزاء معنى وحدث بينهما علاقة لينتقل من إحساس هذا المحسوس بالخصوص إلى ذلك المعنى

الناشئ عن الحس وتصرف الواضع وقد يطلق تخصيص اللفظ بالمعنى وجعله مستعملا لإحضاره فيكون للفظ اختصاص وتعين بذلك وهو

الوضع الاسمي ومعناه بهذه الملاحظة هو المعنى الاسمي وهو المراد من كون المعنى الاسمي مستقلا في اللحاظ ومرجع ذلك إلى جعل اللفظ

اسما لمعناه والمعنى مسمى بذلك اللفظ وهو المراد بقوله عليه السلام الاسم ما أنبأ عن المسمى فهو شرح لتمام حقيقة الاسم ولا مزيد عليه ولكن

في ذلك يتعين كون المعنى الموضوع بإزائه اللفظ مرتبطا بما يستقل بالمعرفة ولا يتعين أن يكون له وجود مستقل ولا موجدا لا شيئا للغير

وجوده أصلا كلفظ العدم ولا يتعين أن يكون أمرا مرتبطا من الأمور النسبية وغير ذلك إذ لم يختلف المعنى الاسمي والحرفي بالمعنى

ذو لحاظ الأشياء في أنفسها بل كل مفهوم من المفاهيم مما يصح كونه ملحوظا من حيث هو وموضع بإزائه اللفظ فهو معنى اسمي لذلك اللفظ

الموضوع لاحضاره وقد يلحق بجعل الشيء آلة لبيان وجه احضار المعنى باللفظ المسمى بداعي تبيين جهة استعمال اللفظ فيه بعنوان يكون علامة على
ان المقصود من ذكر اللفظ احضار معناه على طور خاص من اطواره فان افادة المقصود في مقام التكلم لا يتم بمجرد ذكر الالفاظ لاحضار المعاني
المفردة اي هو شأن الالفاظ الاسمية ما لم ينضم اليها ما يكشف عن جهة استعمالها فيها ووجه احضارها بها فبانضمام ذلك يتم مقصود
المتكلم في افادة مراده مثلا ان الالفاظ لا بمجرد ذكر اللفظ واحضار معناه يقع على اطوار مختلفة وجهات شتى لا يتعلق غرض المتكلم الا ب احضا
باحضاره من حيث جهة مخصوصة وطور خاص منها فلا بد من علامات متممة للاستعمال لبيان جهته وهي على قسمين احدهما ما يبين جهته
من حيث الحركة والخروج من القوة الى الفعل والانتقال من العدم الى الوجود وهي هيئات الافعال طرا فانها باسرها موضوعة لبيان استعمال
المادة من حيث التحقق والحدوث فهي مشتملة على دالين ومدلولين ونسبة احد الدالين الى الاخر كنسبة احد المدلولين الى الاخر فكان الهيئة
عرض للمادة فمفهومها ايضا وهو التحقق والحدوث عرض لمفهوم المادة الذي هو معنى اسمي فمادته تنبئ عن المسمى والهيئة عن وجه احضاره ش
فهو حركة من القوة الى الفعل اعني تحققه وحدوثه ففعلية الفعل انما هي باعتبار الهيئة لا المادة اذ المادة جزء مشترك بينه وبين الاسم
ولذا اتى عليه السلام في مقام التقسيم الى الجهة المميزة لا الى المشتركة فقال الفعل ما انبأ عن حركة المسمى فهو شرح لتمام حقيقة الفعل ولا
ثم يعلم عليه ان ما يبين جهة احضار المسمى من غير هذه الحيثية وهي تتشعب الى شعب مختلفة يتكفل بعضها الاعراب فما ينوب عنه من
من تقديم وتاخير ونحوها او بعض الحروف الزائدة والاصلية وبعضها الحروف وبعضها الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف وسيتضح الحال انشاء الله عن
قريب انشاء الله تعالى فحاصل الامر ان الاسم كنسبة من قيد وجودي وقيد عدمي اما الوجودي فهو الانباء عن المسمى واما العدمي فهو عدم اشتماله على
الهيئة الدالة على النسبة التامة سواء لم يشتمل على الهيئة الدالة اصلا كالجوامد او اشتمل على الهيئة الدالة على النسبة الناقصة كا
المشتقات فبالقيد الوجودي يخرج الحروف بتمامها دون الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف وحد الفعل مركب من قيدين وجوديين الانباء
عن المسمى والانباء عن حركة المسمى ايضا فبالاول يخرج الحروف وبالثاني الاسماء اما الجوامد فظ لان هيئاتها ملغاة لا تنبئ عن شيء وانما
شأنها مجرد حفظ المادة كهيئات اسماء المصادر التي هي مبدء الاشتقاق على التحقيق واما المشتقات غير الافعال فهيئاتها لا تنبئ عن
حركة المادة وان كانت منبئة عن جهات متوقفة على محل بيانه وتفصيل الكلام وان كان ملحوظا للحق الا انه لا ينبغي الا توضيح المقام يحتاج الى
الاشارة اليه على سبيل الاجمال فنقول ان المبدء الذي هو اسم من الاسماء موضوع بازاء الحدث الساذج العاري عن كل نسبة فاذا اعتبر ذلك
الحدث من حيث انتسابه الى الذات فلا ريب انه عبارة عن تحقق مثل الذات من حيث صدوره عنها او قيامه بها فلا فرق بين الحدث والذات بـ
جهة انتسابه وله فاول ما به يحصل النسبة بينهما هو اتصاف الذات بتحققه منها ايجادا او قياما اذ اتصاف الذات بتحقق الحدث منه وع

تحققه منه بحسب الرتبة فالمتكفل لبيان حال المادة من حيث النسبة الاولية هو هيئة فعل الماضي فانها موضوعة لافادة تحقق المحقق

على انه لبيان انتساب المادة واحضار معناها كان من هذه الجهة نسبته تحققية بحسب الحقيقة اذ لا فرق بين تحقق الحدث من

الذات الذي مرجعه الى وجود الحدث وبين اتصاف الذات بتحققه الذي مرجعه الى كونه متصفا بايجاده وهما متغايران بالاعتبار نظير

تغاير الايجاد والوجود فالناظر الاولي في هيئة الماضي الى جانب الحدث وهو تحققه من الفاعل وفي هيئة المضارع الى جانب

الفاعل وهو اتصافه به ولذا سمي بالمضارع لانه شبيه باسم الفاعل في هذه الجهة وان افترق عنه بدلالته على تجدد الحدث ولذا صار

فعلا اذ استقامة تجاه اسم الفاعل فانه متمحض في الوصفية ولذا صار اسما اذ افتقر باختصاصه فالحلية الفرق بين الماضي والمضارع

انما هو ما ذكرناه لا ما توهم من دلالة الاول على السبق والثاني على اللحوق كما يشهد به التوسع مع كون الزمان الماضي ماخوذا في مفهوم

الاول والمستقبل في مفهوم الثاني فلا امتناع ذلك بالبراهين التي سمعتها انشاء الله تعالى في مبحث المشتق وانما يستفاد ذلك من جهة

الانصراف في بعض الموارد فيتبادر الزمان تبادرا اطلاقيا غير مستند الى الوضع ولذا لا ينساق على في كثير من الموارد كما لو وقع في جزاء الشرط

او في حيز لم او في مقام الدعاء كقولك رحمك الله او رحمه الله او في مقام الانشاء كبعت وانكحت ونحو ذلك او في مثل قولك علم الله

او يعلم الله وسبقت رحمته غضبه او رحمته تسبق غضبه ودام الشيء او يدوم واستمر او يستمر وتاخر الامر او يتاخر وتقدم او يتقدم ونحو

ومضى ويمضي وقوله تعالى وجاؤوا اباهم عشاء يبكون الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ودعوى التجوز فيها مما يشهد الضرورة بفسادها مضافا الى

ما يأتي في محله من عدم تعقل المجاز في معاني الحروف والهيئات ولاجل ما ذكرنا جعل الامام تمييز الفعل هو الانباء عن الحركة

الزمان فجعل المميز هو الانباء عن حركة المسمى وقد عرفت ان حركة الحدث وهو وجوده لها جهتان جهة انتسابه الى الحدث وهي تحققه وجهة

انتسابه الى الفاعل والموجد وهو اتصافه بايجاده وتحققه منه ولما كان الفرق بين الجهتين وانفكاك احديهما عن الاخرى انما هو في ظرف

التحليل كالفرق بين الايجاد والوجود والايجاب والوجوب حيث انه اعتباري صرف ينشأ من ملاحظة جانب الموجد او الموجود فان كان النظر

الاولي في الوضع الى الجهة الاولى فهي هيئة الماضي وان كان الى الثانية فهي هيئة المضارع وكلتاهما للانباء عن حركة المادة وقد

يلاحظ فيه جهة انتسابها الى الباعث من حيث تعلق طلبه بالموضوع له الهيئة فعل الامر فانها وضعت لتكون علامة على بعث المخاطب و

تحريكه نحو المادة وهو معنى بسيط ينحل الى طلب ايجادها منه والنهي يقتضي ذلك وهو الزجر والمنع عنها وينحل الى طلب تركها فهي ايضا تنبئ

عن حركة المسمى بهذا النحو اي بالبعث والتحريك عليه ثم انك بعدما عرفت الفرق بين الماضي والمضارع علمت تاخر المضارع عنه بحسب الرتبة

لان اتصاف الذات بتحقق الحدث منه لحاظا متاخر عن لحاظ تحقق الحدث اذ الاتصاف بالشيء معنى يلاحظ بعد ملاحظة ذلك الشيء وانما

جعل اهل الصناعة الماضي مقدما على المضارع مشتقا من الماضي فان مرادهم بهذا الاشتقاق هو المعنوي لا اللفظي ضرورة استواء جميع
المشتقات في مرحلة الاشتقاق من المبدء لفظا وانما يتاخر بعضها عن بعض في ذلك التاخر المعنوي الذي اشرنا اليه وهو تاخر معنا عن
معنى بحسب الرتبة والطبع ومن زعم ان ما ذكره اهل الصناعة من تقدم بعض المشتقات على بعض واشتقاق بعضها عن بعض من الكلمات
الواهية فقد خلط بين الاشتقاق اللفظي والمعنوي ولم يميز بينهما وغفل عن مطلب نفيس مودع فيها ولعل تفصيله وتحقيقه ياتي في محله ان شاء
تعالى وحيث عرفنا ان هيئة معنى المضارع امر ينتزع من تحقق الحدث في الذات وهو اتصافه به فقد ينتزع من اتصاف الذات بالمبدء عنوان
للذات ووصف سار لها فيعبر عنه باسم الفاعل فهو متاخر عن فعل المضارع لان حصول ذلك العنوان الوصف للذات فرع ثبوت اتصافها فيها
بالمبدء الذي هو مفاد هيئة المضارع وهذا معنى قولهم ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف وكذا الحال في اشتقاق اسم المفعول من المضارع المبني للمجهول
المجهول ثم ينتزع من اتصاف الذات بالحدث عنوان المكان الحدث فيعبر عنه باسم المكان وعنوان الزمان فيعبر عنه باسم الزمان وعنوان كضرب الة
التي بها يتحقق الحدث فيعبر عنه باسم الالة ثم ان العنوان الحاصل للذات قد يلاحظ فيه كثرة الاتصاف بالحدث وتعدده فوضع له هيئة فعال وفعول
وعلام وعفار ونحوها وقد يلاحظ دوام اتصافه به فوضع له هيئة فعيل كصديق وسكيت وقد يلاحظ كونه حاملا له فوضع له هيئة
كصبور وشكور وطهور الى غير ذلك من انحاء التلبس بالمبادي في ساير المشتقات التي ليس المقام مقام احصائها وتفصيلها وبالجملة فالمستفاد
من هيئات الافعال النسبة التامة المتعلق الغرض بافادتها تعلقا تاما بالاصالة وفي ساير المشتقات فانها يفهم منها التقييد بالنسبة الناقصة لم يتعلق الغرض
بافادتها تعلقا تاما بل انما جعلت وصفا وعنوانا للذات وقيدا من قيودها في ترتب حكم عليه في نسبة اخرى كقولك ضارب زيد جاء ويتوقف
ذلك على العلم بتلك النسبة التقييدية قبل ذلك ولولاه لوجب الاخبار عنها اولا ثم جعلها بعد العلم بها قيدا للموضوع حكم اخر كما اشار الى
ذلك النحويون بقولهم ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وكيف كان فهيئات ساير المشتقات موضوعة
لهذه النسبة التقييدية الموصوفية الغير الصالحة لان يخبر عنها لا تعلق في الكلام بافادتها بخلاف هيئات الافعال فانها موضوعة
للنسبة التامة الصالحة لان يخبر عنها وليس الغرض في الكلام الا متعلقا بافادتها فاتضح بهذا البيان خروج المشتقات ايضا عن حد الفعل و
اما تحديد الحرف فاصح العبائر واوضحها بيانا واشرحها له هو ما قاله الامام من ان الحرف ما اوجد معنى في غيره والبعيد عنه ما قاله نجم الائمة
الرضي من ان الحروف لا معنى لها اصلا وانما هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدل على ان فيه فائدة ما وقال في موضع اخر ان الحرف وحده
لمعنى في غيرها الذي كان الحرف متضمنا له الا ان هذا تضمن معنى لم يدل عليه لفظ المتضمن كما ان لفظ البيت متضمن لمعنى الجدار وليس لكم
عليه الا دلالة على المضمون فيما نحن فيه لفظ الحرف مقترن بالمتضمن انتهى ولعل كلمات السلف ايضا فيه بيانات وتعريفات ينظر كل منها الى حيثية

وكذا امتياز افادته بمكان ارجاعها الى ما ذكر منها ما افاد لمعنى لا في نفسه ومنها ما افاد لمعنى في غيره ومنها ما افاد على معنى قائم
بالغير ومنها ان معناه ملحوظ بلحاظ آلي ومنها ان الملحوظ حال الغير ومنها ان معناه ربطي ومعنى غير استقلالي الى غير ذلك من
البيانات الصادرة عن الاعلام ووجوه الضعف والمسامحة متطرقة الى جميعها انما ترجع الى مقالة الائمة التي هي ماخوذة من كلام الامام
عليه السلام الذي هو مع الحق والحق معه وعنه ينكشف به الامر وتعاق التقريبات الاخر ويعلم انما امتياز افادة المفاد وكلا مختلفة المراد واذا
عرفت ذلك فاعلم ان الوضع كما سيجي ان شاء الله تعالى عبارة عن تعيين اللفظ واختصاصه بالمعنى في جهة الدلالة والكشف عن ارادته
واستعمال اللفظ عبارة عن اعماله في الجهة التي عين لها اعني الدلالة على المراد فهو عبارة عن ذكره لاحضار معناه حتى ينكشف بذلك
مراد المتكلم للسامع ومن المعلوم بالضرورة ان الالفاظ المفردة لا يحضر بها عند السامع الا معانيها المفردة وذلك لا يكفي بمراد المتكلم
ما لم ينضم اليها الروابط الكاشفة عن جهات استعمال الالفاظ فانك اذا قلت قيام زيد دار مثلا لا يفي بشيء من مقصودك الذي اردت
تفهيمه وهو الاخبار عن تحقق القيام وكون زيد فاعلا له والدار ظرفا له او قلت قيام وجود زيد فاعل دار ظرف لم يكن ايضا وافيا
بمرادك فالاسماء المفردة قاصرة عن افادة المراد التي هي الدلالة على ما سبقت اليه الاشارة وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ومحتاجة
الى الادوات في كشفها عن المراد فالحروف متممات لاستعمال الالفاظ ومعينات لجهاته التي بها يحصل الارتباط والتركيب الذي يحصل المقصود
من كشف المراد لان المتكلم في افادة مراده يحتاج الى امرين احدهما احضار المعاني باسمائها وثانيهما الاتيان باشياء تعين ان احضار ذلك
المعاني بذكر اسمائها على جهة خاصة تريد احضارها على تلك الجهة فان لاحضار المعاني بذكر الالفاظ جهات مختلفة مثلا احضار زيد
لفظا قد يكون على وجه الفاعلية وقد يكون على وجه المفعولية وقد يكون على وجه غير ذلك وكذا القيام قد يكون مسندا وقد يكون
مسندا اليه وقد يكون حالا او وصفا الى غير ذلك وكذا الدار قد يكون مسندا وقد يكون مسندا اليه وقد يكون فاعلا او مفعولا او
ظرفا او غير ذلك فاذا تعلق غرض المتكلم بجهة خاصة من هذه الجهات المختلفة فمجرد ذكر اسماء هذه الامور واحضار معانيها لا يفي بمقصوده
فذكر اللفظ لاحضار معناه مرحلة وتعيين جهة استعماله مرحلة اخرى فمست الحاجة الى الوضع في كلتا المرحلتين فالوضع المتعلق بالمرحلة
الاولى هو الوضع الاسمي والموضوع في هذه المرحلة هو الاسم والموضوع له هو المعنى الاسمي والوضع المتعلق بالمرحلة الثانية هو الحرفي
والموضوع هو الحروف وما يقوم مقامه والموضوع له هو المعنى الحرفي فمرجع الوضع الاول اعني وضع الاسم الى تسمية المعنى بذلك اللفظ
ليكون كاشفا عنه عند الاستعمال وفي مرجع هذا الثاني الى الوضع الحرفي الى جعل شيء آلة لاحداث جهة في غيره لا تسميته بتلك الجهة
بذلك الشيء ليكون كاشفا عنه عند الاستعمال فان كان اسما الاحرف والحروف باسرها وما يقوم مقامها الات وادوات لاحداث

في مدخولها الا انها تكشف عن المعاني توضيح الحال وكشفا لحجاب عن المقال سيتضح بيان جملة من معاني الحروف فنقول ان منها لام

التعريف فانها موضوعة للاشارة الى مدخولها لا بمعنى ان اللام موضوعة لمفهوم الاشارة او مصداقها كلفظ الاشارة بل بمعنى انها

وضعت علامة على ان استعمال مدخولها واقع على وجه الاشارة نظير كالعلم المنصوب بجنب الطريق ليدل على ان المدخول في محل الاشارة فا

اللام التي تحدث بها الاشارة في مدخولها الا انها تكشف عن الاشارة ككشف لفظ اشير عنها فهي مثل اللام في الاستعمال المذكور كما مثل

تحريك الاصبع او العين عند ذكر رجل للاشارة اليه فكما ان الاصبع او العين آلة لاحداث الاشارة بالطبع كذا اللام آلة لاحداثها

بالوضع ومنها حروف التنبيه فانها آلات لجعل استعمال مدخولها على هذا الوجه فليس مثلها الا كمثل التحريك باليد للايقاظ ورفع الغفلة فكما

ان التحريك باليد آلة للتنبيه طبعا فكذا تلك الحروف آلات له وضعا ومنها حروف النداء فانها وضعت لان تجعل مدخولها في محل النداء

فالنداء يحدث بتلك الحروف لا انه معنى يحضره المتكلم في ذهن السامع باستعمال احد هذه الحروف فليس معنى يا زيد الا نفس النداء بها

اللفظي فانها آلة لاحداث النداء بمدخولها لا كاشفة عن ارادة مفهوم النداء الكلي او الجزئي ككشف لفظ النداء عنه ومنها حروف

التمني مثل ليت فان التمني يحصل بنفس هذه الحروف لا معنى يؤدى منها ومنها حروف الاستفهام فانها وضعت لان تجعل استعمال الجملة

التي دخلت عليها في محل الاستخبار بها اي بعث المخاطب لان يخبر بها ولما كان بعث الغير على الاخبار لاجل انه لم الواقع والعلم به سميت

هذه الحروف بحروف الاستفهام وهي في الحقيقة حروف الاستخبار ويحصل الاستخبار بنفس تلك الحروف نظير كالعلم المنصوب بجنب

الجملة ليدل على انه اريد بتلك الجملة الاستخبار عن الواقع وان استعمالها واقع على هذا الوجه وانها في محل استفهام الواقع في

الاستفهام انه يحدث من تلك الحروف لا انه معنى يؤدى منها ومنها الحروف المشبهة بالفعل ليت ولعل وضعتا لان تجعلا مدخولهما

تمنيا او ترجيا وان استعمال الجملة بعدهما واقع على هذا الوجه فالتمني والترجي حادثان بلفظ ليت ولعل ونظير ما عرفت في الاستفهام بادوات

ولذا قالوا ان ليت تمنيا قائم ان انشاء الترجي هل هو قائم بالاستفهام لا اخبار عنه وان وضعت لان تجعل مدخولها في مقام التحقيق وفي مقام

التحقيق ونفي احتمال تردد المتكلم فيه ولذا كانت مؤكدة لمضمون الجملة فان الاخبار عبارة عن الاعلام وهو عبارة عن ايجاد سبب العلم وهو

الالفاظ الكاشفة عن المراد وكونه معتقدا لمطابقته للواقع وليس الغرض من الاخبار المتوقع من المخاطب الا التماس منه العمل ولا

بسبب العلم ايجاد صفته في نفس المخاطب وهو لحصول انكشاف الواقع له بواسطة ارادة انكشافه له ففي الجملة الخبرية امران

احدهما معنى الجملة والثاني كون المتكلم معتقدا به ولولا احراز المخاطب اعتقاد المتكلم به لما حصل الاعتقاد له فاذا احتمل المخاطب توهم

عدم جزم المتكلم به فلا بد من التاكيد لدفع هذا التوهم فلفظ ان موضوعة لافادة ان مدخولها مبني على الجزم والاعتقاد كالعلم

المنصوب بحسب الجملة الخبرية لا يدل على ان الخبر حقيقي بل معنى انه تحدث هذه الحيثية في الخبر و توجب كون استعماله في معناه

وهذه الجهة في الخبر الانشاء من لفظان لا معنى يراد منها فلفظ ان المراد الا انشاء يخشى الخبر عند المخاطب و تاكيده و من ذلك يعلم الحال في كان و لكن

ايضا فانهما لاحداث التشبيه والاستدراك في مدخولهما و منها حروف الاستثناء فانها الا ان تجعل مدخولها مستثنى عما تقدم فالا

امر حيث معنيا او من بعض تلك الحروف فان المتكلم يستثني بها ما بعدها من ما قبلها بمعنى انها اعمال في فليست حروف الاستثناء مبنية عن مفهوم

الاستثناء نظير انباء الاسماء عن مسمياتها وانما هي توجد الاستثناء في مدخولها كالخبر بالامام فهي كالعلم المنصوب بحسب ما دخلت عليه

لبيان حال المدخول في عمل الاستثناء وان استعمال الا واقع على هذا الوجه و منها حروف التنكير فان التنوين الذي للتنكير مدخوله و يجعل استعماله على

الوجه قابل للابهام معنى يراد من التنوين بل انه يحدث به في المدخول نظير ما عرفت في لام التعريف و منها حروف التثنية والجمع فانها ايضا

تجعل مدخولها كذلك في مقام تعلق الحكم به بيان ذلك ان مدخولها هي الماهية لا بشرط الصالحة لان توخذ من حيث هي في تعلق الحكم عليه فيقصد

من ذلك الاطلاق و كان اللفظ الموضوع للماهية لاحضارها يقع على وجه من هذه الوجوه التي من انحاء استعماله الاخر وان الاعلام لا

تثنى ولا تجمع الا ان تؤول بالمسمى فاعترض صاحب المعالم بعدم الاكتفاء بالاتحاد في اللفظ وجعل التاويل بالمسمى تعسفا توهم منه بناء على غير منصوص

عنه من تصور المعنى الحرفي و ما تفرع منه صحة ارادة المعنيين من المشترك في التثنية بطريق الحقيقة استدعى افراد اذ لو جوزنا ارادة

المعنيين من المشترك في المفرد اي بحسب المادة لم يرد انه في التثنية اي بحسب ادائها الا ان يستقل الاداة في عرض المدخول بافادة معنى

مغاير لمعنى مدخولها اذ الاداة لا يراد منها شيء وانما هي الا لتعيين نحو استعمال المدخول لافادة التثنية والجمع كالعلم المنصوب يجعل ما بعده دخولها

ليدل على انها ماخوذ على وجه التثنية والجمع في مقام تعلق الحكم عليه فالتثنية والجمع امران يحدثان من ذكر اداتهما الا ان يراد ان شأن

بما ذكرنا مفاد اداة التثنية والجمع علامتين لوجه احضار مدخولهما وكيفية تعلق الحكم به ينكشف لك السر في امور يصعب تطبيقها على غير كون واحد

منها الفرق بين الجمع واسم الجمع من ان الاول يدل على الاحاد بالمطابقة والثاني بالتضمن مع انه في البدوي يتوهم امكان ان يراد من اللفظ

ثلث معان مطابقية في استعمال واحد و وجهه ما عرفت من ان الجمعية في اسم الجمع موضوع لها فمستعمل اسم الجمع فيها مدلولها بالمطابقة

ويكونه دالا على الاحاد بالتضمن واما الجمعية في الجمع لم يوضع لها ولم يستعمل فيها الا نفس المدخول ولا الادوات ولا المركب منهما بل

المدخول موضوع لنفس الماهية ومستعمل فيها والادوات يكشف عن وجه استعماله وكيفية تعلق الحكم بها والجمعية حدثت من تعلقه بك فلا

فرق بين الرجل والرجال في المعنى المراد من اللفظ وانما الفرق بينهما في وجه احضار معنى اللفظ وكيفية تعلق الحكم به وفي اللفظ المشتمل على

اداة الجمع لم يستعمل الا في الماهية ولا يسند صدقها على افرادها انما هو بالمطابقة و منها ما قيل من ان الجمع بمنزلة تكرير المفرد و وجهه

ايضا ما عرفت من ان دلالته على الآحاد باعتبار صدق الماهية على كل واحد منها ضمنية لانه نكرة واسم الجنس المنكر ومنها عدم صحة نحو
ارادة الجمع في مقام مع كون الجمع بمنزلة تكرير المفرد وذلك لعدم الحكم في مقام العدد فانه على ارادة الجمع ومنها كون عموم الجمع لجملة الافراد
لا لعموم الجميع ومنها عدم الانسلاخ عن الجمعية في مثل قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وقولك لا تتزوج
الثيبات بل تزوج الابكار وعدل الى ما عرفت ان الجمع بمعنى كون الماهية باعتبار وجودها في ضمن اكثر من فردين متعلقة للحكم فالحكم
واما ان تعلق الحكم عليها بالاعتبار المذكور هل هو على سبيل البدلية او على سبيل الاجتماع فهو امر خارج عن مفهوم الجمع فكما اذا قال
الابكار وتزوج احديهن اولى من تزوج عشرين من الثيبات لا يراد من الابكار الا معناها المجموعي ومن انسلاخ عنه ولا ينافيه تعلق
الحكم عليها على هذا النحو الخاص وكذلك الحال في المقدمات ونظائرها فاذا استيعاب الحكم للجميع على سبيل الاجتماع او البدلية او عدم استيعا
خصوصيات مستفاد من الخارج ثم قد يتحد الظهور في الاستيعاب من اطلاق الكلام في بعض الموارد لا من الوضع وقد ينعكس الامر في موارد
الجزئي ولنشتغل بايضاح ذلك فنقول مثال الكل بالكل فان اللفظ الدال على الكل قد يوجد موضوعا للحكم في الكلام فلا يستوعب الحكم جميع
اجزائه كقولك ضربت زيدا فان الضرب لم يستوعب جميع اجزائه بل الظهور في عدم الاستيعاب لكنه ليس مستندا الى الوضع بل ارشاد من اطلاق
الكلام في خصوص المورد وقد يوجد موضوعا للحكم فيستوعب جميع اجزائه كقولك اكلت الرمان فانه ظاهر في الاستيعاب لكنه مستند الى الوضع
بل الى اطلاق الكلام في خصوص المورد وقد يتفق مورد لا يكون له فيه ظهور في شيء منهما كقولك قرأت القرآن وطالعت الكتاب فجزئيته
ومتعلقا للحكم في الكلام سواء كان كلا ذا اجزاء او جمعا او كليا ذا افراد لم يكن المتعلق مستوجبا لظهوره بحسب الوضع مهملا من جهة الاستيعاب
وعدمه فصار امر كون الاستيعاب على وجه التبادل او الاجتماع وما ترى من الظهور في بعض الموارد فانما هو ظهور اطلاقي ناشئ من خصوصية المورد
لا يكون في مخالفته تجوز اصلا ولا يوجب الانسلاخ عن الجمعية في الفاظ الجمع ولذلك ترى انه لو قال ضربت زيدا ثم لم يفد استيعاب الحكم بل افاد عدمه
فلو قال بعده الا انه المستفاد الاستيعاب لسائر الاجزاء او بشهادة الاستثناء ولو قال اكلت الخبز كان ظاهرا في الاستيعاب ولو قال نصفه بطل ذلك
الظهور وكشف عن ان ذكر الكل كان توطئة وتمهيدا لتعلق الحكم على بعضه لا عن ان الكل كان من اول الامر مستعملا في النصف ولا ربع بعد
ارجاع الضمير الى الربع ثم الى الثمن وهكذا او هو بديهي البطلان وهكذا لو قال الا نصفه وجميع ما سمعت في الكل يجري في الجمع ايضا فلا
يفيد الكلام فيه ومما ذكرنا يظهر اندفاع الاشكال المعروف من ان العام شامل لجميع الافراد حتى المستثنى فذكر العام ادخاله والاستثناء
اخراج وهذا تناقض وهذا ايضا من الامور التي صعبت على الجماعة وسر عدم التناقض معلوم مما ذكرنا والتفصيل ان الكلمة محل و
منها لو وقف النون ثانيها انضمنا الا ان تحمل الكلام وتعلق النفي وتبين استعمال المعنى بالجملة بيان ذلك ان البنوة والكلب ان

على النسبة بكون ادوات الوجود والعدم على الهيئة فالنفي والاثبات يطرآن على النسبة الحكمية كطرو الوجود والعدم على الماهية وليست هيئة

القضية الخالية عن ادوات النفي موضوعة للثبات كما سبق الى بعض الاعلام اذ هو مع توقفه على وضع المركبات وهو باطل كما سبق

مستلزم للتناقض بين الدالين بالنسبة الى مدلولهما ضرورة ان تلك الهيئة بعينها موجودة مع عدم خلو ادوات النفي بل الاثبات انما يفهم

من ارادة المتكلم القاصد لافادة الكلام مطلقا من غير ان يستفيد من ادوات النفي من دون مدخلية للوضع في ذلك ولا يستبعد فان ذلك

امثاله كثيرة الا ترى ان الاخرس كيف يفهم مقاصده بالاشارات وليس هناك وضع وانما الدلالة تتبع الخصوصيات المحضرة

بل كثيرا ما يختلف المقاصد بسوق الكلام وسياق التعبير فان قولك يا شيخ ربما يكون اجلالا وربما يكون اهانة وذلك باختلاف

سياق التعبير او باختلاف خصوصية المورد ونحو ذلك ومن المعلوم عدم استناد ذلك الى الوضع ومن هذا الباب قولهم انه لا

ينبغي كذا او يتيسر في الحكم كذا او تقديم الفلاني على هذا او ذاك وتاخيره على ذلك وسوق الكلام يا زيد كذا او احتمال [illegible] كذا او

كذا او مقام كذا يدل على هذا او ذاك بل ربما يستحيل استناده الى الوضع في بعض الجهات فانا لو وضعنا بعض اللفظ للاحصار المستحق عند التخاطب

فاما ان المتكلم عند تكلمه بذلك اللفظ قصد الاحصار او لا فلا يمكن وضع شيء له لاستلزامه الدور او التسلسل فلابد بان يعلم ذلك من

بعض الجهات الخارجة عن الوضع فالرفع في جزئي القضية مثلا علامة على انها حقيقية والمتكلم في صدد الحكم لا التعداد مثلا او

لا يعلم منه ان الجزئين مسند او مسند اليه فانه لكن لابد ان يستكشف من الجهات الخارجة ككون احدهما جوهرا والاخر عرضا [illegible]

احدهما على الاخر حيث انه ينبئ المسند اليه مقدم على المسند وامثال ذلك من الخصوصيات فكون الاسناد ثبوتيا انما هو من هذا الباب

انما ليس له علامة وضعية بل انما هو مستفاد من اطلاق الكلام وكذا لو جهلنا اثبات المتكلم حرف النفي وعدم سماعنا الربط [illegible]

الكلام في الاثبات ولو كان استناد ظهور الكلام في الاثبات الى علامة موضوعة له لوجب عند هذا الاحتمال التمسك باصالة الحقيقة

فليس مثل كون الكلام اثباتا الا كمثل كونه اخبارا فكما انه لا علامة في الكلام تدل بالوضع على انه اخبار لا انشاء وانما هو ينشأ من

اطلاق الكلام وعدم اقترانه بما يصرفه الى النفي من الادوات ومن هنا يندفع ايضا الاشكال العظيم الذي تحير في حله الاعاظم

من ان الهيئة الدالة على الاثبات بعينها موجودة في ضمن النفي وكذا الهيئة الدالة على الاخبار في ضمن الانشاء وهما متناقضان

فكيف يجتمعان فاضطربوا [illegible] ولا المخالفة الاطناب فلا [illegible] ذلك بعض كلماتهم فيها حرف الجر قال ابن الحاجب

وضعت لافضاء الفعل او معناه الى ما يليه قال الشارح الرضي المراد بالافضاء الوصول اي لايصال الفعل الى الاسم قال وسماها

بعضهم حروف الاضافة لهذا المعنى اي تضيف الافعال الى الاسماء اي توصلها اليها قال بعضهم ومن هذا سميت حروف الجر

تجمعناها إليها انتهى وهذا كما ترى صريح في أن الحروف الجارة موضوعة لإيجاد الربط والعلاقة بين العامل والمعمول وإيصال

والتعدية

أحدهما إلى الآخر لكنها على أنحاء مختلفة فبعضها وضعت لمطلق الإفضاء والارتباط كالباء وبعضها وضعت للارتباط والإفضاء المخصوص من الإفضاء

المبدء وإلى بالمنتهى وفي بالحلول وحتى بالغاية وعلى بالاستعلاء عليه وهكذا غيرها ومن هنا هو الوجه في كون الباء أصل الحروف الجارة ومنه يظهر

قيامها مقام غيرها وتعريفها تعدادها من حيث العين خصوصية الربط وإرادة مطلق الارتباط ومن الأوهام السخيفة ما توهم في المقام من أن

الباء تجيء بمعنى سائر الحروف فبعضها إذ لا فرق بين قام في الدار وبالدار وبين نام على الفراش وبالفراش وتجاوز عنه وبه وأحسن إليه وبه

شاهدهم

مخالف لضرورة الوجدان فإنه يصدق على الفرق وأن الباء حيث تستعمل لا يراد بها إلا مطلق الربط الخالي عن الخصوصية لأنها تستعمل

بالخصوص الذي يتكفل ببيانه سائر الحروف فقيام الباء مقامها غير مجيئه بمعناها كما يشهد بذلك عدم الاطراد الأكثر لا يصح أن تقول سرت

بالبصرة بالكوفة فيما إذا أردت الإخبار عن سيرك منها إليها ومما ذكرنا تعرف عدم مجيء سائر الحروف أيضا بعضها بمعنى بعض وإنما توهم

من الموارد التي يتصادق الجهتان فيها لصلوح المحل لكلتا الجهتين اللتين وضع لكل منهما حرف فمثلا يصح أن تقول قام زيد في السطح وعلى السطح

السطح لأنه يقع مستعليا عليه وظرفا للقيام ويصح أن تقول ركب على الفرس ولا يصح أن تقول ركب في الفرس لعدم صلوحه لأن يقع ظرفا للركوب

من باب مجيء أحدهما بمعنى الآخر لاطرد في جميع الموارد وقس على ما ذكر بقية الموارد وسائر الحروف التي ادعي مجيء بعضها بمعنى بعض وبالجملة

لكل حرف إلا المعنى الواحد ولم يجئ شيء منها لمعنى آخر ولا يستعمل في غير معناه لا حقيقة ولا مجازا وأما المعاني المعدودة لكل حرف

كالباء

مثلا حيث عدوا لها معاني كثيرة فليس من باب الاشتراك ولا المجاز وإنما هي بيان لخصوصيات المكتنفة بها المعنى الواحد بحسب اختلاف خصوصيات

الموارد فمعنى الباء ليس إلا مطلق الارتباط وخصوصية الارتباط واختلافها بحسب موارد الاستعمال أجنبية عن معنى الباء الذي وضعت له وهذا

معنى ما نقل عن سيبويه أنه لم يذكر للباء إلا معنى واحدا وهو الإلصاق وذكر أن لكل من مواردها يوجد ذلك المعنى ومراده من الإلصاق هو

مطلق الإفضاء والتعدية الذي ذكرناه لا أنه معنى لا يفارقها أبدا وتميز الأخرى لها أن تلك المعاني للباء من باب الاشتراك أو الحقيقة والمجاز

غفلة عن أن تعداد موارد الاستعمال المختلفة شائع بين اللغويين عند تفسير الألفاظ لما ليس وظيفة اللغوي إلا ذلك وهو الذي يتقبل

منه وأما أن اللفظ حقيقة في الجامع أو في الجميع أو في بعضها ومجاز في البعض الآخر فلا يتعرضون له أصلا ولو تعرضوا لم يكن قولهم في ذلك حجة

لأنه اجتهاد منهم لا إخبار ولم يسأل الواضع ولا شهد الوضع لحده والمتأمل يجد بالاستقراء أن الاشتراك وإن كان ممكنا لكنه لم يقع في موضع حتى

في الأضداد وإن خفي تصور الجامع واللغويون في الغالب حيث يعدون من موارد الاستعمال ينكرون ما يصلح لأن يكون جامعا بين الجميع أو أكثر

يعتمدون على وضوح الجامع من تعداد تلك الموارد بل لا يتعلق غرضهم في استقصاء تلك الموارد إلا بأن تكون توطئة لاستكشاف الجامع

اليه فظهر من لا خبرة له انها معان متباينة على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز فيتحير في تعيين الحقيقة عن المجاز كما تحيروا في ذلك في

المعاني المعددة للباء التي منها الالصاق وقسموه الى قسمين حقيقي نحو به داء وفاقا لواقف تفسيره على المقصود ومجازي نحو مررت بزيد قالوا

في تفسيره اي التصق مروري بمكان يقرب من زيد وفي ذلك شواهد على عدم تعقلهم معنى الباء ويمكن ان يكون معنى الباء هو ايصال الفعل

ويعطي الى ما يليه وهو حاصل في كل الامثلة على نسق واحد حقيقة ولا مجاز لان الباء علامة لكون مدخولها في الكلام في محل الارتباط للفعل

فمعنى الباء احداث الربط بينهما والحقيقة والمجاز في ذلك غير معقول واين هذا المعنى من التصاق الداء بالشخص حقيقة والمرور بزيد مجازا وان

كون ارتباط الداء بالشخص لصوقه به وارتباط المرور به حصوله بمكان يقرب منه ليس معنى يستفاد من نفس الباء وانما المستفاد منها

محض الارتباط والخصوصيات مستفادان من خصوصية الموردين ولذا لا استفاد ان في سائر الموارد بل يستفاد الارتباط ايضا

اعم فلو كانت من نفس الباء لاطردت في الجميع ومنها الاستعانة نحو كتبت بالقلم وزعم بعض انه مجاز وفيه ان الباء في المثال لمجرد احداث

الربط بين الكتابة والقلم وخصوصية الارتباط انما تستفاد من المورد حيث ان ارتباط الكتب بالقلم انما يكون على وجه الاستعانة وكون

القلم آلة لها لا وجه للمجازية ومنها المقابلة نحو بعت هذا بهذا وهذا ايضا من جهة ان ارتباط احد العوضين انما هو بالمقابلة وما خصوصية

ناشئة من المورد لا من الباء ومنها السببية فان ارتباط المسبب بسببه ذلك لا انها معنى متعين من نفس الباء ومنها المصاحبة ومحالها كما تقدم ومنها

التعقيبية نحو بابي انت وامي وهذا المعنى ايضا مستفاد من الخارج لان الباء فيها ليست الا للارتباط المطلق وليس حالها الا التعدية كما

باء التعويض ومنها التعدية والمراد بها ايصال الفعل الى فاعل به والا فجميع الحروف للتعدية كما صرح به بعض الائمة لكن لا الى المفعول به كمررت

بزيد وذهبت به ولا ريب ان التعدية صفة في اللفظ ناشئة من ارتباط الفعل الحاصل اللازم الى المفعول به فهي ليست معنى مغايرا للارتباط

ولذا مثل له بمثال الالصاق نحو مررت بزيد ومنها الزيادة نحو ما تقدم وكفى بالله شهيدا وليس المراد ان الزيادة من معاني الباء وكلام النحاة او

لا يقتضيه بل المراد ان معناها ليس الا مجرد الربط ولما كان الربط في الامثلة حاصلا من الاعراب لكن فائدة الباء الا تاكيد اللفظي المعنى

قيام الكفاية بالله تعالى ومنها التبعيض وذكره بعض واستدل عليه بعض الاعلام في صحيحة زرارة حين سأل عن دليل المسح ببعض الرأس

فقال عليه السلام لمكان الباء في الآية الشريفة وانكره جماعة من اساطين العربية وصرح سيبويه بانكاره في سبعة عشر موضعا من الكتاب وقال

ابن جني ان اهل اللغة لا يعرفونه ثم ان المعنى للباء ما هو شيء اورده الفقهاء والنص هو ما ذكره هؤلاء الائمة لم يثبت معنى

للباء وانما استدل بتعبير اسلوب الآية على استفادة مسح البعض وذلك لان الغسل والمسح يتعديان الى المفعول بنفسهما واذا قيل امسح الشيء

او غسله كانا ظاهرين في استيعاب الغسل والمسح لتمام ذلك الشيء لكن ظهوره مستند الى الاطلاق وكما مر بيانه في كلمات الحنفية والزمان

فيتعين الاسلوب باثبات الباء في فقرة المسح دون الغسل مع عدم الحاجة اليها في تعدية الفعل يدل على نكتة وهي ابقاء فقرة الغسل على

ظاهرها وهو الاستيعاب وفي فقرة المسح لان اتيانها بالباء المفيدة لمجرد الالصاق والوصول فينكشف عن ان الغرض نفي وجوب الاستيعاب

والاكتفاء بمجرد ارتباط المسح ووصوله بالممسوح بالراس كما هو معنى الباء فاتضح ان ليس للباء الا معنى واحد وهو الربط وان كلما ذكر خصوصيات

ناشئة من الموارد فهكذا الحال في معاني سائر الحروف وانت اذا تأملت فيما ذكرنا تقدر على استكشاف حالها ايضا فالمحصل ان كل حرف

لمعنى واحد كلي مستعمل الا في فرد فرد في كل مورد يتعين وجه من وجوه استعمال ما دخل عليه فلذا تقول ان الجمل استعمال مدخولها في ما محل الا ارتباط

بالفعل كالعلم المنصوب لتعيين مدخوله ليس على ان الفعل ارتباطا به ومن التي … في محل الابتداء والى … في

محل الانتهاء ففي قولك سرت من البصرة الى الكوفة لفظة من علامة على ان ذكر البصرة هنا لكونه مبدأ السير ولفظة الى علامة على ان ذكر الكوفة

لكونه منتهى السير وهكذا بقية الحروف فكل منها لبيان وجه من وجوه استعمال الاسماء التي تحدث بعد الاستعمال لا انها كاشفة عن تلك الوجوه

نظير كشف الاسماء عن معانيها ومن هذا القبيل وضع الاعراب بعلاقة الفرق بين الاعراب والحروف في ان الحروف الفاظ والاعراب حركات

وحالات والا فهي مثل الحروف في جميع الوجوه فالرفع والنصب والجر علائم لاحوال مدخولها الذي وقع استعماله عليها ففي قولك ضرب زيد عمروا

الرفع في زيد علامة على ان ذكره في هذا الكلام لكونه فاعلا للفعل والنصب في عمرو علامة على ان ذكره لكونه مفعولا وهكذا في سائر

الاعرابيات فان كلها علامة وجوه استعمال المدخول في الا تجعل استعمال المدخول على وجه خاص فالفاعلية في لفظ زيد ما لم يحدث … ذكره مرفوعا

وكذا المفعولية في عمرو بذكره منصوبا وكون لفظ زيد فاعلا عبارة اخرى عن وقوعه في الكلام موقع الفاعلية وهو عبارة اخرى عن كون

استعماله على هذا الوجه ووجه الاستعمال يتحقق بنفس الاستعمال لا انه معنى يكشف عنه الاستعمال نظير انكشاف معاني الاسماء باستعمالها فان

… الاسماء تتقدم على سبق الاستعمال الفاظها بحسب الرتبة اذ العلم تابع للمعلوم … فاتضح ان … الاحوال الاعرابية

نظير الحروف في كونها الات لاحداث معانيها لا كواشف عنها ثم اعلم انا اذا قلنا ان اتصاف اللفظ بكونه فاعلا او مفعولا او مسندا او مسندا اليه او مضافا

او مضافا اليه او حالا او تمييزا او صفة او بدلا الى غير ذلك انما هو باعتبار معناه نظير ما عرفت في اتصافه بالكلية والجزئية وليس توصيفا له بحال ما

… بل توصيفه حقيقي مبني على التنزيل المتقدم اليه الاشارة فتذكر … ان اتصافه بمعناه بعنوان الفاعلية … من ذلك ان

نفس اللفظ كاشف عن الذات … عن عنوانه كقولك زيد الفاعل او الانسان الابيض والحجر الاسود فان … على ما تقدم اذ …

المحصل ان زيد … وصفه … بل مقتضاه عدم اتصاف لفظ زيد بالفاعلية اذ اتصاف اللفظ بوصف معناه باعتبار كشفه عنه

والمفروض عدمه اذا لوحظ منكشفا بلفظ اخر بل المفروض ان لفظ زيد كاشف عن الذات فلا كاشف عن عنوانه في الكلام وانما

ملائمة وآلة لإيقاع مدخوله موقع الفاعلية ليعلم أن إحضار تلك الذات كان بهذا الاعتبار فيكون لفظ الرفع فيها علامة وإبانة عن وقوعه في الوجود

اللفظي موقع الفاعل المعلم به انطباقاً للوجود الخارجي عليه لكن أيضاً ولما كان تمام الوجود اللفظي بيد المتكلم فجعل الرفع علامة إنما هو بإيقاع

إيجاده واستعماله على وجه مخصوص وآكد ذلك في الفاعلية الرفع وفي المفعولية النصب وهكذا ومن ذلك يتضح أنه لكون الرفع موضوعاً

للفاعلية في مدخوله والنصب موجباً للمفعولية فيه ومن موجباً للابتدائية وإلى للانتهائية وفي للظرفية وحتى للغاية ومتى للغاية

وهكذا ومرجع الكل إلى تعيين حد الاستعمال وهكذا الحال في هيئات المشتقات والأفعال فإن وضعها وضع حرفي حيث إنها جعلت آلات

لجهات استعمال موادها ووقع فيها من الكلام ما يكفيك في المقام بمعونة ما سمعت في وضع الحروف والأحوال الإعرابية فلا حاجة إلى تكرارها

وتطويل بلا طائل وحينئذ يتضح ما ذكرنا أن الحروف والإعراب والهيئات الاشتقاقية كلها آلات لإحداث المعاني في مدخولها وكواشف عن جهات استعمالها

كشفاً إنشائياً لا كشفاً حكائياً بحيث تكون تلك الجهات مرادة من تلك الأمور معروفة استعمالاً لسرد المعاني المرادة على استعمال ألفاظها

الكاشفة عنها والمعروض أن تلك الجهات من جهات استعمالها مثل معاني تلك الأمور مثل التكلم والخطاب والإخبار والإنشاء ونحوها

فإن كون الشخص متكلماً أمر يحدث بالطبع من إيجاده الألفاظ كما أن كونه مخاطباً أمر يحدث من توجيه الكلام إليه والإخبار أمر يحصل بإيجاد

الكلام الخبري والإنشاء بالإنشائي فالحروف والهيئات كلها متكفلة لجهات استعمال الألفاظ ولذا لو تكفل اللفظ بنفسه بجهة استعماله

كان متضمناً لمعنى الحرف كأسماء الإشارة والضمائر والمبهمات وغيرها فاسم الإشارة كهذا مثلاً وضع بإزاء الذات وضعاً اسمياً ولكونها

في محل الإشارة بهذا اللفظ وضعاً حرفياً فهو تضمين في الوضع في جهة استعمال هذا اللفظ في معناه حيث حضر بمقام الإشارة فلا

حال استعمال هذا اللفظ جهة التي لا يعدوها فإن الإشارة تحصل بنفس الاستعمال كما قال ابن مالك بهذا لمفرد مذكر أشر أي أحدث الإشارة بهذا

اللفظ لأنه وضع الدالة بوضعه الحرفي فلفظ هذا مثلاً ليس حاكياً عن الإشارة وحاكياً عن الذات وإنما هو محدث للإشارة فله جهتان

اسميتها يحكي عن الذات وجهة حرفيتها إحداث الإشارة إلى معناه الاسمي وهو الذات لا أنه يحكي عن الذات المشار إليها فهو

فإنه معنى اسمي وليس من تضمن معنى الحرف في شيء لأن مفهوم الذات المعينة بالإشارة هو كمفهوم لفظ المشار إليه ولا يحتمل أحد أن فيه معناً

حرفياً وإلا لزم أن يكون جميع المفاهيم المقيدة بشيء متضمناً لمعنى حرفي وهو ضروري البطلان بل تضمن المعنى الحرفي غير معقول من أصله

المعنى الحرفي على ما عرفت لا يعقل أن يكون في عرض المعنى الاسمي في الانكشاف من اللفظ والإحضار عن كونه معناه مرتباً كما عرفت فكيف يعقل أن

يصير جزءاً من معنى اللفظ فإنه لا بد أن يحدث في استعمال اللفظ في معناه فلا يمكن اعتباره في المعنى شرطاً أو شطراً ألا ترى أن لفظ هذا

وضعت بوضعها الحرفي للإشارة إلى معناها لا إلى جزء معناها فلو كانت الإشارة جزءاً من معناها لزم ذلك أو المحال والمراد مركبيتها

اسما متضمنا لمعنى الحرف ملحوظ من كونه ذا جهتين على ما ذكرنا يعلم الحال في البقية فان ضمير المتكلم موضوع للذات بالوضع الاسمي ولكن

بتعيين استعماله في محل التكلم بهذا اللفظ بوضعه الحرفي وهكذا الحال في ضمير المخاطب فالتكلم والخطاب يجيئان من استعماله لا انهما معا

لا حدا انهما لا معنيان مرادان منهما وهكذا الحال في ضمير الغيبة ايضا فانه ايضا موضوع بازاء الحدث الذات بوضعه الاسمي ولكنه

في محل الغيبة بالوضع الحرفي والمراد من الغيبة مقابل التكلم والخطاب اي لا يكون متكلما ولا مخاطبا بهذا الكلام لا مقابل الحضور فلا

بعدم حضوره في مجلس التكلم والحاصل ان نسبة اللفظ والكلام الى الذات لا تخلو من ثلثة اما كونه صادرا منه وهو تكلم به او ملقى اليه وهو كونه

مخاطبا به او خارجا عنه وهو الغيبة والضماير الثلث مشتركة بحسب الوضع الاسمي في الدلالة على الذات واحضاره ومتفرقة في جهة احضاره حيث

ان كل واحد منها متكفل لجهة خاصة من جهات الاستعمال لا يتعديها والموصولات كالذي مثلا وضعت بازاء الذات المبهم بوضعها اسميا وجعلت

علامة على انها في محل ارتباط الجملة التي بعدها بها او في موقع منها لتلك الجملة بها بوضعها الحرفي ومن هنا الاستفهاميات وضعها بالوضع

الاسمي بازاء الشيء او الشيء المبهم وبالوضع الحرفي علامتين على ان الجملة بعدها في محل الاستخبار عنها ولما كان الاستخبار غالبا لاجل الفهم

سميت استفهاميتين كما سميت بها ما رفاد ادوات الاستفهام لكن طلب الفهم يتنوع من جهة التصديق بالنسبة فتكون الاستفهام ح طلب التصديق

هل ابتدائيا بلغة الحروف الموضوع له وعلامة تدل على ان لطلب التصديق وقد يقع من فاقد التصور اي من حصل له التصديق بالنسبة اجمالا لكن لا

يعرف الموضوع فيطلب معرفته ليحصل له التصديق التفصيلي فيقال للموضوع علامة لذلك انه لطلب التصور ومن هذا القبيل من وما وحيث انه

عرفت ان طلب التصور عبارة عن طلب معرفة الموضوع بعد التصديق بحكمه وهو باعتبار اخر عبارة عن طلب التصديق التفصيلي صح لنا ان نقول

ان لفظة من جعلت علامة على ان الجملة بعدها واقعة موقع الاستخبار بنظر الى ذلك التصديق التفصيلي وصح ان نقول ان لفظة من بنفسها متكفلة

لجهة استعمال بنفسها في الموقع موقع استفهام معناها الاسمي بنظر الى معرفة الموضوع وتصوره وواقع الامر هو الثاني والاول انتزاعي محض

اذ طالب التصور بعد التصديق الاجمالي لا يحصل التصديق جديدا غير ما ذكر من طلب التصديق التفصيلي معناه صيرورة تصديقه الاجمالي تفصيليا وهو

عين طلب معرفة الموضوع لا شيء اخر فمن وما بوضعها الحرفي في الحقيقة علامتين لجهة استعمال نفسها كاسماء الاشارة والضماير لا علامتين لجهة

استعمال الجملة التي بعدها وان تعين جهة استعمال الجملة ايضا تبعا لتعيين جهة استعمال نفسها ويعلم حال بقية الاسماء المتضمنة لمعنى الحرف

بالقياس الى ما ذكرنا بعد التامل فيها والاحاطة به وكذا الحال في الاسماء المتضمنة لمعنى الفعل كصه بمعنى اسكت واما الافعال فانها ايضا من هذا القبيل

بمعنى انها مشتملة على ملفاة كهيئة الجوامد فالجوهر لفظها جهتان جهة اسمية وهي كونه موضوعا بازاء المعنى الحدثي وجهة حرفية وهي متكفلة للجهة التي

تكفلتها هيئات الافعال فالذي يفيده هيئة الافعال هو تعيين جهة استعمال المادة فيفيد اسم الفعل الجوهر بمعنى ان لفظ اسكت يدل

مادته بالوضع الاسمي على الحدث وهيئته بالوضع الحرفي فجعلت علامة على ان وجه لحاظ الحدث بالمادة هو بعث المخاطب عليه ولفظ صه بوضع

اسمي بازاء ذلك الحيثية جعل بوضع حرفي علامة على ان وجه لحاظه هو بعث المخاطب عليه فهو بنفسه متكفل الجهتين استعمالا في معناه كغيره مما

في الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف وكيف كان فبما فصلنا اتضح لك قول امير المؤمنين عليه السلام في حد الحرف هو ما اوجد معنى في غيره وان ما هي الحروف

هي التي شرحناها ولم نر البيان الذي عرفت بيان كلامه عليه السلام كما اتضح ايضا منشأ ما حققه بعض الائمة من ان الحرف لا معنى له وانما هو العلم المنصوب

وكذا قوله ان الحرف يحدث معناه في لفظ غيره الى اخره فانه ماخوذ من الرواية الشريفة وقد اتضح ايضا ان الحرف لا معنى له وليس هو مستعمل

في شيء ولا يدل على شيء وانما اطلاق المعنى والاستعمال والكشف والدلالة في الحروف تسامح من باب الاضطرار في مقام التعبير لما عرفت

ان الحروف ليست الا احداثات المعاني في الغير كما ان السيف مثلا الة لاحداث القتل في الغير وتحريك الاصبع والعين الة لاحداث الاشارة

الى الغير وليس بينها وبين الحروف فرق الا انها الات طبعية وهذه جعلية والحروف الات بالوضع والجعل فان وجدت من يقول ان

السيف يدل على القتل او القتل معنى السيف [illegible] ولفظ السيف مستعمل فيه وكشف او ان الاصبع يدل على الاشارة والاشارة معنى

او بعث منه او استعمل فيها القطع وكشف عنها او غير ذلك فقل بها في الحروف والادوات ايضا فاما ما يصح ذلك كله في الكواشف عن

الحكاية عن المنكشف وهي الاسماء بالنسبة الى معانيها او بملاحظة ما سيتضح لك وجه التسامح في التعريفات الاخر ووجه صحة ارجاعها الى ما

فانه منها قولهم الحرف ما دل على معنى لا في نفسه وجه التسامح فيه [illegible] الحرف لا معنى له ولا دلالة له ووجه صحة ارجاعه هو التسامح المقتضى الصحيح عنه

لمقتضى الاضطرار [illegible] من الدلالة على المعنى الكشف [illegible] ما اوجد معنى لا في نفسه اي في غيره [illegible] هذا التعبير

كون كشفه كشفا حكائيا نظير كشف الاسماء عن مسمياتها فانه كشف عن المعاني الماخوذة [illegible] ومنها قولهم ما دل على معنى في غيره

كما سبق ومنها قولهم ما دل على معنى قائم بالغير وهو ايضا كما تقدم لكن لا يخفى ان ليس المراد من القيام في العبارة هو العروض

جميع الاعراض قائمة بالغير والتزام كون الالفاظ الموضوعة لها حروفا مما لا يتفوه به الصبيان فالمراد به اما مقابل قيام

اللفظ وقيام المعنى بنفس اللفظ [illegible] كونه معنى له [illegible] بقيامه بالغير [illegible] بما لا يكون كذلك فيرجع الى ما سبق

مقابل القيام بنفسه [illegible] الاستقلال في اللحاظ ويكون [illegible] لحاظ الغير فيرجع الى ما يأتي ومنها ان [illegible]

الغير [illegible] يرجع لما تقدم او الحروف [illegible] ومنها ان معناه ملحوظ

باللحاظ الالي ومنها ان معناه [illegible] غير مستقل [illegible] في بيان [illegible] على ما [illegible]

الابتداء مثلا معنى [illegible] من متعلقاته [illegible]

لا يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه معه والا لا وهو بهذا الاعتبار وضع له لفظ الابتداء وقال بعد ما لاحظه على هذا الوجه

ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول ابتداء السير البصرة فذلك لا يخرجه عن الاسمية وصلاحية الحكم عليه وبه واذا لاحظه العقل من حيث هو حالة

بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يكون محكوما عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من

فهذا معنى ما قيل ان الحروف وضعت باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء معين بخصوصه وقال ايضا ان

النسبة قد يلحظها العقل بالذات الاستقلال فهو من المعاني الاسمية والموضوع لها لفظ النسبة والربط وجميع الافعال الناقصة فلا فرق بين

المعاني الحرفية والاسمية الا باللحاظ المذكور وليس شيء آخر فارقا غيره وقال ايضا وانت اذا نظرت في المرآت ورأيت صورتك فيها فلك هناك

حالتان احديهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قاصدا لجعل المرآة حينئذ مشاهدا بها ولا شك ان المرآة مبصرة في هذه

الحالة لكنك لست تقصد بابصارها على الوجه الذي تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرآة لنفسها وتلاحظها قصدا

فتكون صالحة لان تحكم عليها وتكون الصورة حينئذ مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها ثم قاس على ذلك المعاني الاسمية والحرفية وهو كما ترى لم يوف

قصور في بيان مقصوده لكنه بعيد عن تمام انه يرجع الى ما ذكرناه لما علم بتأمله ولا يعرضه ان الحرف لا معنى له استقلالا ولا آليا بمعنى ليس

معناه الشيء واما الا ان نفس الحرف كاحداث معنى في غيره على ما عرفت لان مفهوم الابتداء سواء تعلق به لحاظ آلي او استقلالي اسم لفظ

الموضوع بازائه كما ان اسم المرآة في المثال المذكور لفظ المرآة سواء تعلق بها لحاظ استقلالي او تبعي ولا تختلف اسماء المفاهيم باختلاف تعلق

اللحاظ بها من حيث الاستقلالية والتبعية كما هو بديهي ولان التبعية والاستقلال لابد ان تكون في جهة كما كانت في المثال المذكور وجهة

النظر فتارة يتعلق النظر اصالة بالصورة فتكون المرآة مرئية بالتبع واخرى يتعلق اصالة بالمرآة فتكون الصورة مرئية بالتبع فهنا جهة

واحدة متعلق البصر بهما بالاصالة وبالاخرى بالتبعية ولا يصح ان يجعل المقام مثل ذلك اذ الملحوظ في المقام هو مفهوم الابتداء ومفهوم

وجهة التبعية والاستقلال اما ما تكلفنا المفظع ما لا تأذن به بديهي اذ ليس هنا لفظ واحد يكشف عن احدهما بالاصالة وعن الآخر بالتبعية

نفس المقصود والملحوظ في الذهن فكذلك ايضا اذ ليس تعلق القصد والملحوظ باحدهما اصالة ثم استلزم ما لتعلقه بالآخر تبعا الا ان

الى ما ذكرناه ويكون الغرض من التمثيل مجرد التقريب بكيفية ما جاء لديه فيقال انك بعد ما عرفت انه لا معاني للحروف وانها الا

لاحداث معان في غيرها فالمعنى في سرت من البصرة جعلت الى جعل معنى لها في مواقع الابتداء من السير فهي لا معنى لها فهذا الكلام

الا انها علامة على ان ذكر البصرة في هذا الكلام وللمستعمل في هذا المقام لكون مبدأ السير فالمبتدأ منه حيث بعد الاستعمال لانها جهة الاستعمال

والة لاحداثها المعنى ومن ذلك يصح لك ان تقول ان من وضعت آلة لافضاء السير واحداث الربط بينه وبين البصرة موجب لذلك

لا معنى للفظ له

فالابتداء بعد المعنى بعد السامع فيجعل آلة من حيث انه شئ من شئون المسمى متعلق فى مدخولها وجهة من جهاته لكن الاصل فى ذلك الملحوظ بالتبع
بالنسبة اليه وهذا هو المراد ههنا فان قيل انه معنى الحرف انه ملحوظ حال الغير فلا يخفى ان التبعية بهذا المعنى لا تنافى الاصالة من حيث
الغرض الداعى على التكلم ضرورة انه قد يتعلق عمدة الغرض ببيان مبدء السير فى قولك سرت من البصرة لا ببيان اصل السير وكذا قد يتعلق
ببيان محل الضرب فى قولك ضربت عمرا فى الدار لا ببيان اصل الضرب بل هذا هو الغالب فى المكالمات لما تقدم ان الاسماء المفردة لا
تفيد غرضا للتكلم فالاصالة فى هذه الجهة لا تنافى التبعية فى لحاظ الشئ بنفسه بالغير كما لا يخفى هذا غاية ما يمكن فى توجيه الكلمات و
تصحيحها لكنه لا يخلو من تكلف فان فى كلام المحقق الشريف مع غاية متانته والتفاته شواهد على انه لم ينتقل الى حقيقة الامر ولذا
اورد على الشارح الرضى بما يكشف عن عدم اطلاعه الى المقصود حيث نقل عن الرضى انه قال معنى من ومعنى لفظ الابتداء سواء الا ان
الفرق ان لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذى فى نفسه مطابقة ومعنى من مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك
المضمون الى معنى ذلك اللفظ ولهذا جاز الاخبار عن لفظ الابتداء ولم يجز الاخبار عن لفظ من ثم قال السيد الشريف هذا انما اظهر قطعا
لو كان معناهما واحدا لصح الاخبار عن من كما يصح عن الابتداء ثم استشهد بكلام السكاكى الذى هو شبيه بمقالة الرضى ورد مقالته وقال
لو كان الابتداء والانتهاء والظرفية معانى من والى وفى مع ان الابتداء والانتهاء والظرفية اسماء لكانت هى ايضا اسماء اذ سميت بها
معانى اسمية وانما هى متعلقات معانيها اى اذا افادت هذه الحروف معانى رجعت الى هذه بنوع استلزام انتهى ومحصل ما فصلنا
فيما سبق وملخصه انها وضعت لاستعمالها فى ربط الحدث الى مبدئه ومنتهاه ومحله لكن ينتزع منها معانى اسمية يعبر عنها اذا لوحظت
بلحاظ استقلالى بنسبة الى هذه الاسماء وليس مراد الشارح الرضى من الاتحاد من كل وجه كيف وهو فى مقام الفرق فما ذكره ليس الا بيان
وجه الافتراق بيان وجه بطلان الذى علل به السيد ببيان كلا منهما عبارة اصرح منه فى افادة المقصود كما لا يخفى على الخبير المتامل
فيما قدمناه ولغيرهم ههنا كلمات ضعيفة او سخيفة اعرضنا عن التعرض لها لعدم جدوى فيه غير التطويل وانما اذا احطت خبرا بما ذكرنا تعرف
وجه الصحيح والسقيم فيها على التفصيل واذا تميز عندك معنى الاسم والحرف علمت ان اتصاف اللفظ بالكلية والجزئية باعتبار معناه
مختص بالاسماء ولا يجرى فى الحروف لما اتضح عندك ان الحروف لا معنى لها حتى يتصف بها باعتباره ومع هذا فان اتصاف اللفظ بهما
الاعتبار عين اتصاف المعنى بها الا ان الاتصاف فى الاول اتصاف حقيقى يقال انه اتصاف مجازى واتصاف المعنى حقيقى فالحاصل ان اتصاف
اللفظ بكلية معناه وجزئيته يتوقف على امرين احدهما اتصاف المعنى بهما والثانى اتحاد اللفظ مع المعنى حتى يكون اتصافه بهما عين اتصاف
المعنى وكلا الامرين مفقودان فى الحروف اما الاول فلما عرفناك ان معانى الحروف شئونات استعمال الاسماء واستعمال اللفظ عبارة

عن ايجاده في مقام التفهيم وقد عرفت ان وجود الالفاظ في هذه المرحلة عدم محض وفناء صرف لا يصلح للالتفات اليه والحاصل انه لا يصح
ان يقع محكوما عليه او به ولا يقبل الاتصاف بشيء من الكلية والجزئية لانه في هذه المرحلة ليس امرا الا مفهوما من المفاهيم فشؤونات هذا
الوجود واحكامه كان بالطريق الاولى لانها تتبع التبع فلا يعقل اتصاف المعاني الحرفية بشيء من الكلية والجزئية ولما ان فعلنا عين
انه من جهة كشفه وحكايته عنه حيث جعل فانيا فيه ومرآتا الى المعنى ومعنى كونه آلة لايصال النظر لا اصالة الى المعنى والحروف ليست بهذه المثابة
بالنسبة الى معانيها لما بيناه ان الشأن للحروف لا تكشف ولا تحكي عن معنى اصلا ولو تأملنا ان الحروف لا معنى لها اصلا فانما هي الات لاحداث جهة في
المدخول وان تسمية ذلك معنى للحرف وكون الحرف كاشفا انما هو من باب التسامح ولا نسبة هذا المعنى الى الحروف كنسبة الاثر الحاصل منها
اليها كالقتل بالنسبة الى السيف والاشارة بالنسبة الى الاصبع وامثال ذلك فانها اجنبية عن مرحلة الاتحاد المذكور ضرورة عدم معنى لكون
السيف مرآتا للقتل او متحدا فانيا في جنبه لحاظا وكذا الاصبع بالنسبة الى الاشارة والحاصل ان الاسماء الات واسباب لاحداث العلم بالمعاني
ولذا كانت كاشفة عنها والحروف الات واسباب لنفس المعاني ولذا لم تكن كاشفة وحاكية عنها والوحدة المنزلية المتقدمة متحققة
في الاولى دون الثاني فالحروف لا يعقل ان تتصف بالكلية والجزئية باعتبار معانيها ومن ذلك يظهر الحال في الافعال فانها باعتبار مادتها
تصلح للاتصاف بها لان وضعها وضع اسمي وباعتبار الهيئة لا تصلح له لكون وضعها حرفيا وكذا الحال في الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف
فانه قد يكون لها جهتان جهة اسمية وجهة حرفية فمن الجهة الاولى تتصف بها ومن الثانية لا تتصف هذا نهاية تحقيق المقام والفاضل القمي
ره بعد ما قسم اللفظ الى الكلي والجزئي باعتبار معناه والكلي الى المتواطي والمشكك قال هذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا
يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير
مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد الشخصية المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد
فهي تابعة لمواردها انتهى وظاهره انه يرى في الحروف صلاحية الاتصاف لكن يدعي عدم انعقاد اصطلاحهم عليه وفيه ما لا يخفى فان
اتصاف اللفظ بها انما هو بتبعية المعنى لا يبتنى على اصطلاح العلماء اذ لا معنى لانعقاد الاصطلاح على اتصاف شيء بوصف وعدم اتصافه
به وما ذكره من السر انما كان سرا لعدم صحة الاتصاف لا لعدم انعقاد الاصطلاح على التوصيف ثم ان لهذه كلمات ضعيفة ولصاحب
الفصول ره كلمات سخيفة اعرضنا عن التعرض لها لعدم الاحتياج الى بسط طويل وعدم فائدة مهمة جديدة فصل في بيان حقيقة الوضع وقد عرفوا
الوضع بانه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وهو تعريف غير مستقيم لما يرد عليه من وجوه منها جعل التعيين جنسا اذ الوضع الذي
يبحث في المقام عن احد اقسامه الاتية هو الوضع بمعنى اسم المصدر الذي هو حالة للفظ وصفة قائمة به لا الوضع بمعنى المصدر الذي

هو فعل الواضع وحال الرجل الآنه وصفة من صفاته القائمة به فان الغرض في المقام لمن يشتغل بالبحث عن احوال الواضع وافعاله واوصافه
والاحكام والاقسام الاتية ليست كذلك بل الغرض انما هو متعلق بالبحث عن احوال اللفظ واوصافه والاحكام والاقسام الاتية لاحقة
بها فالوضع المقصود بالتعريف الذي هو مقابل الاهمال عرض قائم باللفظ وهو كونه متعينا للمعنى ومختصا به في جهة الدلالة عليه والتوضيع
هو تعيين اللفظ واختصاصه بالمعنى في جهة الدلالة عليه فهو ربط خاص بين اللفظ والمعنى سواء حصل بجعل جاعل كالواضع او حصل من كثرة
استعماله بحيث يتعين اللفظ له بنفسه فالمحدود هو هذا الربط المخصوص لا جعل جاعل الربط الذي هو المصدر بمعنى وضع بمعنى لجعل الحاصل
هو التعيين وحينئذ يكون الحد تعريفا بالمباين ويستلزم خروج الاوضاع الغالبية لعدم التعيين القصدي وغير القصدي كالاوضاع الحاصلة
كما صدر عن صاحب الضرورة تكلف بارد ومنها التقييد باللفظ فانه يوجب خروج الخطوط والنقوش وخروج وضع الهيئات و
الاعراب والاعتذار عن الاول بان هذا التعريف للوضع المصطلح عليه وهو وضع الالفاظ فاسد اذ ليس لهم اصطلاح مخصوص في تسمية
وضع الالفاظ وضعا دون ما عداه مع ان غرضهم من الحد ذلك الا ترى يجعلون تحديد الوضع تقسيم الدلالة الى الوضعية والعقلية
وغيرها ثم لما كان غرضهم مقصودا بالبحث عن الدوال لم يتعدوا الى غيرها واما الاطلاق الوضع اعم من الوضع للدلالة وغيرها فانما
بالتوسع وقلنا اللفظ اشد فسادا من الاول فان جعل اللفظ اسما من غير هيئة وحالة التركيب اقبح الامور ولا يقبل التصحيح بوجه من
الوجوه اذ لا جامع بين الشيء وحالته ولو فرض فلا دلالة قرينة ومع نفس الشيء توجب صحة التجوز من نفسك بحيث ان تقول
زيد زيد حسن اي شكله اي تقول زيد زيده مشهور اي حسنه او علمه او حلمه او نحو ذلك من اوصافه الجوهرية واستعمال اللفظ في هيئته
وحالة من الاغلاط التي لا يرتاب فيها احد ومنها التقييد بنفسه فانه مفسد للتعريف سواء رجع الضمير الى اللفظ او الى التعيين فان
غرضهم من هذا التقييد اخراج المجازات المشهورة ان في المجازات وضعا نوعيا باعتبار نوع العلاقة وبعضهم لم يكتف بذلك
وادعى اشتراط الوضع والنقل في احادها فالتعريف باخراج وضع المجاز عن المحدود مع انه قسم من الاوضاع النوعية التي يعمها
المحدود فلا بد منه خولة فالحد والمحدود وكلا داعي لاخراجه وتوهم ان هذا التعريف لمن لا يقول بوضع المجازات ضعيف لاطباق
الجميع عليه فالاولى الاعراض عن هذا التعريف وتحديد الوضع بانه تعيين الشيء للدلالة على شيء بحيث علمت ان المحدود هو الارتباط
المخصوص بين اللفظ والمعنى علمت صحة هذا التعريف لان سنخ الربط المذكور سنخ التعيين والاختصاص وكون هذا التعيين والاختصاص
في جهة الدلالة خصوصية ممتازة عن سائر انحاء التعيينات فهو فصله المخرج لها فان لتعيين الشيء للشيء انحاء وجهات شتى الا
ترى ان زيدا مثلا يتعين ثوبه بالابتياع فيكون الثوب متعينا له ومختصا به في جهة اللبس ويتعين فرس او مركوبه للركوب والسكنى فيكون الفرس

متعينا له في جهة الركوب وللدار في جهة السكنى وكذا يعين لفظا له في جهة الدلالة عليه فكونه للفظ متعينا له ومختصا به في هذه

الجهة فهذا هو الوضع المبحوث عنه في المقام فالتعيين جنس عام فيشمل الجميع وكونه للدلالة فصل يخرج ما عداه وهذا التعريف لا

ينتقض بشيء مما ذكرناه ولا بشيء مما ذكروه واما ما ذكرناه فواضح فان المجازات ان ثبت فيها قول الجامع بوجود وضع نوعي فيها

داخلة في الحد والمحدود وان لم يثبت فيها ذلك كما هو الحق والصواب كانت خارجة عن الجنس وهو التعيين فلا حاجة في اخراجها الى

فصل وقيد ثم ان الحق والتحقيق انه ليس في المجازات وضع لا شخصيا ولا نوعيا وتوهم ثبوت الوضع النوعي فيها بمعنى ترخيص

في نوع العلاقة بديهي البطلان ضرورة عدم توقف جواز الاستعمال المجازي بعد وجود العلاقة على العلم بترخيص

الواضع بل يجوز الاستعمال مع فرض العلم بعدم ترخيصه بل مع العلم بمنعه ايضا عند وجود العلاقة كما لا يجوز الاستعمال

عند عدم العلاقة ولو فرض ترخيص الواضع وتجويزه فصحة الاستعمال المجازي تدور مدار العلاقة لا مدار اذن الواضع الا ترى

انه صح استعمال لفظ الحاتم في الجواد ليس متوقفا على اذن من امه او ابيه الذي وضع هذا اللفظ فهل يتوهم احد انا نرى حاتم

حين وضعا له هذا الاسم وخصا في استعماله في كل من يناسبه ويماثل ابنهما في الجود والسخاوة مع ان من المعلوم انهما حين الوضع لم يكونا

عالمين بانه سيبلغ الى مرتبة من بلوغ هذه المرتبة من الجود ام هل يظن جاهل انهما لو لم يرخصا المجاز لاستعماله في الجود او يجاهده من

حين صباه وتراه لم يقرع سمعه بهذه الشهرة فكان يتأمل في استعمالات المجازية ويتوقع الاذن في موارده هل لا يتكلم بجوازه فيها

لفظا خاصا ما لم يسمع من الهذا الاستعمال مع حصول الاذن له كلا ثم كلا فتبين بهذه الضرورة بطلان ان المجاز لا يتوقف على اذن

وجود العلاقة وذلك ان الوضع يحدث الارتباط بين اللفظ والمعنى فان كان بين هذا المعنى وبين معنى آخر علاقة وتناسب حصل

الارتباط بين اللفظ وبين ذلك المعنى الآخر ايضا بواسطة المعنى الاول اما قهرا او بالتبع فيجوز استعماله فيه بواسطة هذه المناسبة

التبعية وهو المسمى بالمجاز سواء رخص الواضع ام لا يرخص فان قلت ان هذا الارتباط التبعي الثانوي الذي ذكرت حدوثه بين اللفظ

المجازي بواسطة الوضع للمعنى الحقيقي هو مرادهم من الوضع النوعي في المجاز قلت هذا توهم فاسد وكشف الستر عنه ان الجهة التي

بها يجوز التجوز ليست راجعة الى وضع اللفظ وانما هي راجعة الى المعنى بمعنى انها جهة معنوية ومناسبة واقعية بين المعنيين

مع قطع النظر عن مدخلية الوضع ولا للفظ فلذلك تعرفها توجب جواز حمل احدهما على الآخر وتنزيله منزلته واقامته مقامه واثبات خواص

واحكامه له ولو لم يكن هناك لفظ موضوع كما في اشارات الاخرس حيث انه يشير بشيء الى شيء وينزل احد المشارين منزلة الآخر

ويترتب عليه خواصه واحكامه من جهة هذه المناسبة والمشابهة وعدم توقف المعنى على اللفظ فضلا عن الوضع بديهي نعم لو كان

لاحدهما كاستعمال لفظي بالوضع ودخول ذلك ايضا في جملة مختصاته وخواصه لتوجه بحكم المشابهة والتنزيل بتنزيلهما على مشابهة فاستعمال
لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع ليس الا نحوا من انحاء ايقاع الرجل الشجاع موقع ذلك الحيوان المفترس وتنزيله
منزلته في اعطائه ما كان له من اثبات خواصه له ومرجع ذلك الى كونه متلبسا لباسه المختص به ولذا كان اطلاق لفظ عليه استعارة في
فهو نظير ما لو استعار احد لباس غيره فالارتباط والاختصاص انما هو بين اللباس وصاحبه والمستعير انما يقوم مقام صاحب اللباس في
الانتفاع به انما هو في الحقيقة نحو من انحاء انتفاع المعير حيث انه لم يستبح في تصرفه وانتفاعه كونه مباشرة الا من اذنه الا وفق في التصرف في
المال بين كل منهما او تعلقه لهما وانتفاعه في عيال ولده وغير ذلك فانه انما كان من شئون تصرفات صاحب المال في ماله المختص به ولا
ريب ان هذا الانتفاع التبعي التنزيلي لا يتوقف على الارتباط بمعنى المعين والاختصاص بين المستعير وبين المال ولا يحدث ذلك
بينهما ارتباطا بالمعنى المذكور بل هو مناف لهذا المعنى اشد المنافاة لاستلزامه الخروج عن التبعية والتنزيل الذي به قوام هذا المعنى
فليس للمستعير استحقاق الا انتفاعه بحال المعير ولا للمال اختصاص وتعين للمستعير اصلا وانما المستحق والصاحب للمال هو المعير و
اختصاص المال وتعينه ليس الا له وبالتدبر فيه يتضح حال اللفظ بالنسبة الى معناه الحقيقي والمجازي فانه لا اختصاص ولا تعين
للفظ الا لمعناه الحقيقي فهو الصاحب والمستحق لذلك اللفظ ولا استحقاق للمعنى المجازي له اصلا ولا للفظ تعين واختصاص به بل
وانما هو عارية بتبعية المعنى الحقيقي ومناسبته الموجبة لتنزيله منزلته واقامته مقامه ولذا ينصرف اللفظ عند اطلاقه الى معناه
الحقيقي والقرينة حاجزة بين اللفظ وصرفه ومانعة عن انصرافه اليه بحسب وضعه لا محققة للارتباط بينه وبين المعنى المجازي بحيث
يكون اللفظ متعينا واختصاص له ويصير المعنى المجازي صاحبا ومستحقا لذلك اللفظ بمعنى ان القرينة توجب تعيين اللفظ للمعنى
المجازي لا سيما في المجاز المشهور وهو كلام من لا يتصور معنى الوضع ولا المراد من التعيين في المقام ولا معنى القرينة ولا كونها معاندة
صارفة فاتضح ان المجازات لا وضع لها الا شخصا ولا نوعا وانها انما تتبع الحقيقة وتتفرع عنها ولا ارتباط ولا علاقة بين اللفظ والمعنى
المجازي اصلا وما تقدم من الارتباط التبعي القهري مع كونه رجع الى عدم الارتباط كما بيناه ليس ارتباطا من سنخ الوضع ولا مرتبطة به
فقد تكون هذه الجهة متحققة قبل الوضع بزمان ويعتد حدوثه بعد بكثير ومن المحتمل ان يكون مرجع ما نقل عن الجماعة من توقيفية المجازات على
استعمال اهل اللغة والعرف وتوقفها على الالتفات الى ما ذكرناه بان يكون مرادهم انه لا بد في الاستعمال المجازي من المناسبة التامة
الواقعية التي يدركها اهل اللسان بالفطرة والطبع فتخلية استعمال اهل اللسان كاشفا عن اذن الواضع من جهة دركهم الجهات
التي لا يدركها الاجنبيون عن ذلك اللغة فذكر استعمال اهل اللسان كناية عن كونها بالجهة الواقعية لا ان لاستعمالهم

مدخلية في صحة استعمال غيرهم بعد بما سبق الى بعض الاوهام حتى نقل عن التفتازاني التصريح به مستدركا بان استعمال اهل اللسان كاشفا

عن اذن الواضع وتخصيصه بالجواز الى العلماء مدعيا عليه الوفاق فان هذه دعوى معلومة على راي من يرى ان الواضع هو الله تع فان

من البديهي ان ليس هنا نقل يقتضي ان من شاهد الوضع او شاهد الواضع فسئله ولا ادعى هذا النقل احد ولم يعتقد احد عند استعمال مجازي

تنظيره هذا النقل بل انما وجد استعمال الالفاظ فيما يناسب معانيها الاصلية فعمد القوم الى تشخيص تلك المناسبة المصححة للاستعمال

باجتهادهم فادى اجتهادهم الى مناسبات مختلفة السنخ فضبطوا كلا منها باسم سموها بالعلاقة مخصوصة كالمشابهة والكلية والجزئية

والعموم والخصوص ونظايرها وربما اختلفوا في تعداد العلائق ومن المعلوم انه ليس احد الا في الروايات وانما هو التفات بعضهم الى

ما لم يلتفت اليه الاخر فليس هنا الا استعمالات موجودة واجتهادات معمولة وشيء منها لا يستلزم ما ادعوه من السماع من الواضع بل

هو اقرب الى ما ذكرناه بل هو المقطوع به اذ لو كانت مستندة الى تنصيص الواضع بانواع العلائق لنقل وضبط كنقل الحقايق وضبطها

ولم يحتج فيه الى الاجتهاد ولا الى الاختلاف في تعدادها ولا الاختلاف في تعدادها ولا في ارجاع بعضها كما ادعاه بعض وانكره اخر عليه ومع ذلك

كله فلا تمنع دعوى توقف المجاز على ترخيص الواضع في نوع العلائق واشنع منه دعوى توقف احادها على النقل فانه يلزم منه مستحيل

المفاد اذ احاد نوع العلاقة غير متناهية بل يتجدد بحسب تعدد المستعملين في ازمنة متمادية ولعلما ما ذكروه فهو امور منها النقض ما

المشترك فانه لا يدل على معنى بنفسه بل بواسطة القرينة فينتقض عكس الحد المشهور بعدم شموله لوضع المشترك وجوابه ان الدلالة التي

على زعم المعترض هو الانتقال التصوري بمعنى خطور المعنى من اللفظ وهو حاصل في المشترك بالنسبة الى كل معانيه من دون قرينة

وانما الاجمال فيه والاحتياج الى القرينة في مرحلة الكشف عن المراد والمعترض بظنهما امرا واحدا الدلالة فالاجمال على زعمه معلول

لعدم الدلالة على الجميع بنفسه مع انه معلول لاشتراك بين معانيه بل الحق على ما هو الحق والصواب كما سيأتي تحقيق كون الدلالة عبارة عن افادة العلم

بالمراد لان تعيين اللفظ المشترك لكل معانيه انما هو في هذه الجهة وهو لا ينافي توقف المراد على القرينة لا ان المعنى لا يستفاد بنفسه مع

انه غلط من ذلك بما سيتضح ان المفردات عارية عن الدلالة وانما الدلالة بعد التركيب فالمراد من تعيين الالفاظ للدلالة وجعلها آلة

لافادة المراد وانه كان فعلية الافادة موقوفة على التركيب بعضها مع بعض او ضم قرينة معينة للمراد والالفاظ المشتركة وغيرها

سواء في مرحلة كونها الة بجعل الواضع لافادة المراد غاية الامر ان المشترك جعل لافادة امرين ولذا احتاج الى القرينة في مرحلة

التعيين لا ان كونه الة انما هو بواسطة القرينة حتى يخرج عن الحد فتوهم خروج المشترك بقيد بنفسه لا معنى له اصلا اذ المشترك في

بنفسه الة لافادة المعنى المجازي الدلالة على غيره وانما ازداد هذا القيد من زعم ان المجاز بنفسه الة لافادة المعنى المجازي

بالقرينة فاحتاج الى اخراجه وعدم اطلاقه وبيان ان منشأ الشبهة الخلط بين الاقتضاء والفعلية وان جعل المستعمل المجاز آلة لافادة مراده

غير كون المجاز في نفسه آلة لذلك اذ القرينة معلومة عن احداث هذه الجهة وانما هي بيان من جعل الواضع والمراد من التعيين او التعيين الذي آخذه او تعيينه

جنسا في الحد هو ذلك فلذا قلنا ان المتنبه لم يعقل المعنى المراد من التعين في المقام والحاصل ان مفاد التعريف المعني تعيين بنفسه اذ يكون تعيين غيره

الالفاظ بتعيين الواضع آلات لافادة المراد اي تعلق الجعل والتعيين بهذه الجهة يستوي المشترك وغيره وخرج المجاز عن الجنس وكان اصله

ذاتيا محضا لا اخراجا للمشترك كما زعم المعترض وان كان المراد تعلق الجعل والتعيين بان يتحقق الدلالة من نفس هذا اللفظ المعين فسد التعريف

من اصله اذ شيء من الالفاظ المفردة المتعلق بها الوضع لا يتحقق منه الدلالة سواء المشترك وغيره لما سيأتي ان اللفظ المفرد الموضوع لا

يعقل ان يكون دالا ومنها النقض بالحروف فانها لا تدل على معانيها بنفسها فانهم قد ذكروا ان الحرف ما يدل على معنى في غيره فذكر المتعلق

شرط في دلالة الحرف ولذا لو جرد عن متعلقه ومدخوله لم يدل على شيء فلا يدل الحرف بنفسه على معناه فانتقض عكس الحد المشهور وعجز بعضهم

حتى اعترف بعدم امكان الجواب عنه حيث قال على ما نقل ان صحة الحد متوقفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحروف لكن

جوابه معلوم مما سبق في تفسير معاني الحروف من ان الحرف لا يكشف عن معنى على وجه الحكاية عنه وانما يكشف كشفا انشائيا فالحرف لم

يجعل بالوضع آلة لحكاية المعنى وانما جعل بالوضع آلة لاحداث جهة في استعمال مدخوله ومن المعلوم عدم امكان تحقق الاحداث بدون

تحقق استعمال المدخول فليس في الحرف نقص في الهيئة لاحداث هذه الجهة ولا قصور في كشفه الانشائي عنها وانما القصور ونقص

تلك الجهة حيث لا يعقل تحققها بدون المتعلق فان كون لفظ زيد في قولك يا زيد في محل النداء وكونه مستعملا في جهة النداء لا يعقل انفكاكه

عنه ويستقل بنفسه واما الفطرية التي هي مستقلة في جعل مدخولها آلة من دون نقص فيها ولا قصور فالمعترض لما توهم كون دلالة الحروف

من باب الحكاية كالاسماء فلم يعقل الا قصور الحرف عن الدلالة على معناه كالمجاز فالتزم القاضي بانه لا يندفع بهذا الاشكال ولما حسب

القصور ههنا ايضا كلام يظهر ما فيه من الفساد بالتامل فيما تقدم وما سيأتي لكونه ناشيا عن عدم تصوره لمعنى الحرف وقد تقدم

بيانه وعدم تصوره لحقيقة الدلالة وسيأتي بيانها انشاء الله تعالى في الوحي ثم يتضح اندفاع هذا النقض ايضا عن التعريف المشهور وفي نفي

عنه تعيينا للوضع لا بتمامه كما سبق على التعيين بنفسه وقد طرحناه واسترحنا منه النقض بتعيين اللفظ للاستعمال او تعيينه بنفسه

الاستعمال ومن العجب من صاحب الفصول حيث جعل الدلالة في التعريف عبارة عن الدلالة الفعلية عن ذلك ونحن نعلم انها لو حملت على الدلالة التي

الفعلية اختص بالتعيين الاستعمالي فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود ولو حملت على الاعم من الفعلية والشأنية جرى بها واو التعيين

الوضعي الذي هو المحدود فيلزم دخول ما ليس منه فيه ثم قال ولك ان تقول الظاهر من كون التعيين للدلالة اعني الدلالة الاستعمال

كونه مما هو اسلم ح فيخرج المتعين للاستعمال والتعيين للوضع ايضا وفيه ان اهل هذا الاشكال والمقتضي ناش عن عدم فهم معنى التعيين

او التعيين الماخوذ جنسا في الحد وقد ذكرنا انه بمعنى الاختصاص والتخصيص واين هذا من التعيين بمعنى التصور او الايجاد حيث ان لم تعلم

تصور اللفظ فوجب في الخارج فزعم المعترض ان تصوره قبل الاستعمال نحو من التعيين لانه احضار له في الذهن لاجل الايجاد ثم استعماله هو

الايجاد نحو اخر من التعيين اذ الوجود الخارجي احد مراتب التعيين فجعل الحد منقوضا بهما حيث لم يميز معنى التعيين في الحد فهو اشكال سخيف جدا

وجواب صاحب الفصول اسخف منه اذ الدلالات انسب ما لا معنى لها اصلا فان نفس الدلالة على ما سيجيء صفة اقتضائية في اللفظ او هي

كونه بحيث يفيد العلم فانه كونه بهذه الحيثية عبارة اخرى عن كونه مقتضيا لافادة العلم ومنشأ هذا الاقتضاء عبارة عن الصلوح والتأهل

لما هو امر خارج قبل الوضع لا انه حادث بالوضع والذي للوضع عبارة عن تعيين اللفظ لهذا الصلوح كما هو بل هو عبارة عن اعطاء هذا

الاقتضاء للفظ الذي هو الدلالة الفعلية او استعمال اللفظ الدال له في الصلوح المذكور غلط صرف واشنع منه ما ذكره من الحمل على الاعم

اذ لا جامع بينهما ولو فرض جامع هناك كمفهوم احدهما او غير ذلك لم يجعل لفظ الدلالة مستعملا فيه او احتمال استعماله فيه بعيد من اقبح الامور و

التعيين لهذا الجامع اشد قباحة من الجميع وكون تصور اللفظ قبل الاستعمال تعيينا له لاجل الجامع اشد قباحة من الجميع وكون تصو اللفظ

قبل الاستعمال تعيينا له لهذا الجامع من غرائب الخيالات مع ان شمول الحد للتعيين للاستعمال بناء على حمل الدلالة على الاعم انما هو باعتبار

شانية الدلالة المنطبق عليها الجامع فيجب دخوله في الحد بناء على حملها على قوة الدلالة فقط ايضا فلا ينفع الجواب المذكور على دفع ايضا في

الاشكال ولعل لذلك عدل الى الجواب الاخير الذي ذكره بقوله ولك ان تقول الخ ومع ان هذا الجواب الاخير اكثر من الاول الا انه لم يرتفع بها تصنيع الوقت

وعدم توجه السؤال لم يعرف ان المراد بالدلالة هل هي الفعلية او القوة او الاعم وانت بعد التامل فيما سبق تعلم تطرق الانظار

اليه على كل من التقادير الثلث ومنها ما اورده ايضا صاحب الفصول من ان المراد بالتعيين ان كان التعيين القصدي لم ينعكس لخروج الوضع

المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم كما ذكر لم يطرد لدخول تعيين المجاز المشهور بالشهرة فيه والتحميل الى اخراجه بان الشهرة قرينة عليه

او بانه اذا فقد عنه لم يكن للفظ دلالة عليه الا مع تعقل القرينة لا انها توجب تعيين المعنى والوضع التعيني ايضا كذلك مع انه

لا فارق بين التعيين الناشي من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز المشهور فادخال احدهما في الحد يوجب دخول الاخر فيه ويمكن فيه

انتهى والجواب عنه معلوم مما تقدم لما بينا ان المراد من التعيين الماخوذ في الحد جنسا هو اختصاص اللفظ بالمعنى واستحقاقه له الش

اللفظ وهو مفقود في المجاز المشهور ما لم يبلغ الى مرتبة الغلبة الموجبة لخروجه عن المجازية الى الحقيقة في الوضع وكون الشهرة

قرينة عليه هي الغلبة وجه لما بينا ان معنى القرينة الصارفة فيما سبق وقوله لانها لا تعقل اعتراف منه بانه لم يتعقل معنى القرينة

ولا معنى لما بينهما الا ان يقال لا فارق بين التعين الناشئ من الشهرة اعترافا بانه لا يميز بين الوضع وغيره ولم يعرف معنى التعيين

الملحوظ جنسا للوضع والا فالفرق بين المجاز المشهور والمنقول في غاية الوضوح فان المنقول منقطع عن معناه الاول ومعين

للثاني ولهذا يدل عليه بنفسه وان كان لاجل القرينة فعلوله للوضع التعيني لا ذاتية بخلاف المجاز المشهور فان تعيينه انما هو

للحقيقي الاولي وليس في الثاني الا مجازية فلم يلحقه بنفس اللفظ دلالة عليه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة فلو تجرد عنها لم يدل عليه

بل دل على معناه الاول وهذا مراد من قال اذا قد يعلمها عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه فالفرق بين الشهرتين في اتصاف اللفظ

بها كالفرق بين الواسطة في الثبوت والعروض مثلا فمقابلة هذا الكلام بان الغلبة ايضا لو فرض عدمها لم يكن للفظ دلالة

وكذا لو فرض عدم الاوضاع التعيينية ايضا كان كل منها لا معنى لها ثم ان لدرك هذا المقام كما اشار لا فائدة في ايرادها و

يعلم وجه الصحة والسقم فيها بعد امعان النظر فيما ذكرنا والتأمل التام والله الهادي الى الصواب فصل في تقسيم الوضع وقد قالوا ان

الوضع اما عام او خاص وعلى التقديرين فالموضوع له ايضا اما عام او خاص فتحصل اقسام اربعة احتمالا واحد منها وهو خصوص

الوضع وعموم الموضوع له وان كان جاز ذلك ايضا نادر منهم والمتأخرون اطبقوا على التثليث ونسبوا الى المتقدمين انكار الثاني

وهو عموم الوضع وخصوص الموضوع له والصواب معهم كما ستسمع وقالوا ايضا ان منشأ هذا التقسيم هو انقسام الامر المتصور حين

الوضع فالواضع ان تصور امرا جزئيا حقيقيا ووضع اللفظ بازائه كالاعلام الشخصية فالوضع والموضوع له معا خاص وان لم

يتصور امرا كليا ان يتصور جزئيا كان شاهد حيوانا ويضع اللفظ بازاء نوعه فيكون الوضع خاصا والموضوع له عاما وفيه ان

الوضع بازاء النوع قبل تصوره غير ممكن فتصور الجزئي ومشاهدة الحيوان الخاص يصير وصلة الى تصور النوع الموضوع بازائه اللفظ

فيكون المتصور والموضوع له معا عاما فيدخل في القسم الاتي ولا يبقى قسما برأسه وان تصور امرا كليا عاما فالوضع عام لعموم هذا الامر

المتصور حينئذ فان كان وضع اللفظ بازاء هذا الامر الكلي فالموضوع له عام كاسماء الاجناس مثلا وان وضع بازاء جزئياته الحقيقية فالموضوع

له خاص كاسماء الاشارة وجعلوا من هذا الباب الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها وفرط هنا صاحب المصورة اذ المحجبات حيث

اعتبر عموم الموضوع له بعدم اعتبار خصوصية معينة لا نوعية ولا شخصية وجعل وضع اعلام الاجناس من قبيل وضع الحروف فقال

انها موضوعة للاجناس من حيث تعينها الذهنية وضعف هذا الكلام اظهر من ان يبين اذ مجرد اعتبار قيد في الموضوع له لا يوجب

كون الوضع خاصا وفيما صير ورة من قبيل عموم الوضع وخصوص الموضوع له كما لو تصور الواضع الحيوان ووضع بازاء كل

نوع منه لفظا كالانسان والبقر والفرس وغيرها وكانه الى هذا من قبيل وضع الحروف فقال انها موضوعة للاجناس من حيث تعينها

اذ تصور جميع الاشياء الموجودة ووضع بازاء كل قسم وكل شخص منها لفظا كان من قبيل عموم الوضع وخصوص الموضوع له لان التصور جميع وفي
وضع جميع الالفاظ من هذا القبيل اذ ما من شيء وضع بازائه لفظ ولا معتبر فيه قيد منوع او مضيق او مشخص به عبارة عن معنى اللفظ
الافراد الانسانية ووضع الابازاء الحيوان من حيث اعتبار النطق فيه فيخرج الحيوان الذي مخصوص وانما هو جنس خاص والجسم جوهر مخصوص و
الصلاح مثلا لجمع مخصوص والجمع لكيفية مخصوصة والكيفية عرض مخصوص والعرض ممكن مخصوص وهكذا وما ذكر في اعلام الاجناس
من انها موضوعة للاجناس من حيث تعيناتها الذهنية فاسد ايضا وان كان مشهورا في الالسنة وذلك لان التعيين الملحوظ في علم
الجنس كالتعيين الملحوظ في علم الشخص هو التعيين الخارجي لا التعين الذهني فان ضرورة الوجدان تشهد بان الاسامة لا يفهم منه ما هو متميز
الحاضر المتصور في الذهن كما لا يفهم من زيد الرجل الحاضر في الذهن بل الجنس له اعتباران جهة ابهام من حيث شيوعه في الافراد واللفظ
الموضوع له بهذه الملاحظة هو اسم الجنس وجهة تعين له في نفسه وتخصصه بنفسه وامتيازه عن الاغيار في ظرف الخارج واللفظ
الموضوع له بهذه الملاحظة مع قطع النظر عن شيوعه وصدقه على كثيرين هو علم الجنس والتعين ملحوظ واجنبي عن هذا المقام
فكيف كان فان ما هو من الوضع العام والموضوع له الخاص هو وضع الحروف ونظائرها مما ادعوا وضعها لجزئيات الحقيقة باعتبار
عنوان عام يجوز بها لا مثل علم الجنس ونحوه مما اعتبر في وضعه قيد من القيود او جهة من الجهات فان جعل ذلك من عموم الوضع وخصوص
الموضوع له من الغرائب وعلى كل حال فتقسيم الوضع بهذا النحو مما شاع وذاع وملئوا به الكتب والاسماع وهو بظاهره سخيف في الغاية
لان مرادهم بالوضع المجعول مقسما لهذه الاقسام اما هو المعنى الملحوظ الذي يتصور حين ارادة الوضع فنقول انه لا يخفى اما اولا
فلان مقتضى ترتيب سياق تعريف الوضع اولا ثم تقسيمه ورود الحد والقسمة على شيء واحد وهو الوضع بمعناه الحقيقي المذكور اعني
العلقة بين اللفظ والمعنى لا الوضع بهذا المعنى اعني الامر المتصور حين الوضع فجعل هذا مقسما ليس الا التهافت واما ثانيا فلان
تقسيم هذا الامر المتصور مما لا وجه له ولا داعي عليه واما ثالثا فلان تسمية هذا الامر المتصور بالوضع غلط لا وجه له وجه مصحح و
التعبير عن عموم ذلك الامر الملحوظ وخصوصه بعموم الوضع وخصوصه من اقبح التعابير ودعوى الاصطلاح في ذلك معلوم الفساد واما
نفس الوضع وهي العلقة المعهودة وذكرها فلا نسبة لا يختلف حالها باختلاف الامر المتصور وانما يختلف حالها عموما وخصوصا
باختلاف نفس الموضوع ضرورة ان كون وضع الانسان عاما انما هو باعتبار كون نفس الماهية عامة لا باعتبار تصويرها وخصوص الوضع و
عمومه تابع لخصوص نفس الموضوع وعمومه فالتصور والصورة الحاصلة في الذهن حين ارادة الوضع اجنبي عن هذه المرحلة ولا
معنى لكون الوضع اقساما باعتبار انقسام ذلك الامر المتصور ثم لما كان عموم الوضع عند المتاخرين تارة بعموم الموضوع له كما

في اسماء الاجناس ولحوق بالة الملاحظة كما في وضع الحروف والمبهمات فيحتمل ان بعضهم رأى ذلك في كلماتهم فاشتبه واعتقد بانه عموم
الوضع وخصوصه بل هو مدار آلة الملاحظة في جميع الموارد وجعل آلة الملاحظة في سائرها مقصودا بالموضوع له حين ارادة الوضع فقسم
الوضع باعتبار ذلك الامر المقصود بعد الوضع الى الاقسام ثم اتبعه الاخرون من دون تدبر في حقيقة الامر واشتهر بين الاخرين وحقيقته
الامر ان الوضع وهو العلقة المخصوصة بين اللفظ والمعنى قد يختص بمورد خاص واحد ولا يتعدى الى مورد آخر كما في اعلام الاشخاص فهو
الوضع الخاص وقد لا يختص وضع اللفظ بمورد خاص واحد بل يتعدى الى موارد والتعدي يكون على انحاء ثلث الاول ان يكون ذا التعدي
بتعدد نفس الوضع كما في المشترك اللفظي فانه لو ضعه عموما باعتبار عدم كونه موضوعا لمورد واحد خاص الثاني ان يكون التعدي بتعدد اللفظي
نفس المعنى الموضوع بازائه اللفظ كما في المشترك المعنوي فانه باعتبار انطباقه على افراد كثيرة وصحة اطلاق اللفظ على تلك الموارد
حقيقة بمعنى انه وضعه لكل واحد منها فصح ان وضعه لا يختص بمورد واحد بل يعم ويتعدى الى موارد الثالث لا هذا ولا ذاك
بل هو كالبرزخ بينهما وهو وضع الحروف والمبهمات على رأي المتأخرين فان وضعها على مذهبهم ليس من قبيل الاشتراك اللفظي اذ كل واحد
من معنى المشترك يكون ملحوظا ومقصودا للواضع بالتفصيل ومعاني الحروف والمبهمات على رأي المتأخرين فان وضعها على مذهبهم ليس
من قبيل الاشتراك اللفظي اذ كل واحد من معنى المشترك يكون ملحوظا ومقصودا للواضع بالتفصيل ومعاني الحروف والمبهمات على
مذهبهم ليس كذلك بل ملحوظة بالاجمال ولذا احتاجت الى آلة الملاحظة ومعناها بعنوان حمل الكلي المقصود بالتفصيل آلة وقطعة آلة
وضع اللفظ للجزئيات من حيث انه لاجلها فتحقق فالمقصود لا يلحق بالجزئيات الا من حيث تصور العنوان الكلي فمفهوم الوضع هنا باعتبار عموم
آلة الملاحظة التي باعتبارها يسري الوضع الى الجزئيات والموارد المتعددة هذا حال انقسام الوضع واما عدد اقسامه ففي الخلاف
فبين المتقدمين والمتأخرين مشهور وقد اشرنا الى ان الانقسام على رأي الاولين ثنائية وعلى رأي الآخرين ثلاثية ومورد نزاعهم
هذا القسم وهو عموم الوضع وخصوص الموضوع له انكره المتقدمون واحدثه المتأخرون واصل هذا النزاع نشأ من الخلاف في فهم معاني الحروف
وما شابهها فالمتقدمون ما اصابوا في فهمها وجعلوها من قبيل عموم الموضوع له انكره المتقدمون واحدثه المتأخرون واصل هذا النزاع
نشأ من الخلاف في فهم معاني الحروف وما شابهها الوضع والموضوع له معا والمتأخرون لم يصيبوا في ذلك فزعموها اقساما ثلاثا
فلا بد لنا من بيان صحة مقالة القدماء ثم بيان فساد مقالة المتأخرين اما الاول فلما تقدم في بيان التمييز والفرق بين الاسم والحرف من ان
مرجع وضع الاول الى جعل اللفظ آلة حكاية المعنى واحضاره في نظر السامع من دون فرق بين ان يكون المعنى المحكي باللفظ امرا كليا عاما
او جزئيا خاصا واستعماله عبارة عن انه آلة في هذه الجهة الموضوع لها اي ايجاده لاحضار المعنى والكشف عنه على نحو الحكاية ولان ذلك

على ما تقدم كون المعنى ملحوظا بالاستقلال وسابقا على الاستعمال واما استقلال المعنى فلكونه مقتضى جعل اللفظ آلة واحضارا و

فانه معناه ليس الا جعل اللفظ قنطرة وآلة لايصال المنظور الملحوظ الى المعنى بالاصالة واما سبقه على الاستعمال فلان المحكي ملحوظ

بحسب الوجدان نتيجة المطابقة بين الحاكي والمحكي وقد تقدم تفصيله في التكلم ومرجع وضع الثاني الى جعل اللفظ وما يحمله آلة لاحداث معنى

وايجاده في استعمال اللفظ او فيكون معينا لوجه استعمال غيره وحيث تقدم ان استعمال اللفظ عبارة عن وجود الخارجي الحاكي

عن المعنى وجعل الوجود ليس الا عبارة عن الموجود وخصوصيته فالحروف الات لاحداث الخصوصيات في وجودات الاسماء في مقام الحكاية

والكشف عن معانيها مثلا لفظ زيد اسم من الاسماء يوجد في الخارج لاحضار معناه وهو استعمال فيه ولكن ايجاده في الخارج لذلك يقع

على انحاء ووجوه منها الفاعلية لفعل سبقه ومنها المفعولية له ومنها الظرفية لشيء ومنها الانتهائية لاخر وهكذا فجعل الواضع لكل واحد من

هذه الوجوه علامة وآلة وكل دال على نحو استعمال لفظ زيد وجهات ايجاده لاحضار معناه وقد مر ان لفظة يا في نداء آلة لجعل مدخولها

في محل النداء او يحدث بنفس هذا اللفظ في المدخول وهكذا نظائرها من سائر الحروف فلفظة يا آلة احداث النداء لا آلة الحكاية

الارادية كلفظ النداء والرفع آلة احداث الفاعلية في مدخولها لا آلة الكشف والحكاية عنها كلفظ الفاعلية والنصب آلة احداث

المفعولية في المعمول لا آلة الحكاية وفي آلة احداث الظرفية لا آلة حكايتها وهكذا في معاني الحرفية الات استعمال الالفاظ الاسمية

ولما كانت حادثة بلفظ الاستعمال ولم تكن ملحوظة بالاستقلال ما احد منها بالاستعمال فلما عرفنا انها شئون الاستعمال وانحاء التفهيم

وشئون الشيء لا يتحقق الا بتحققه واما عدم كونها ملحوظة بالاستقلال فلما عرفت ان استعمال اللفظ عبارة عن ايجاده في مقام

وقد مر ايضا ان وجود اللفظ في مقام التفهيم والكشف عن المعنى لا يلاحظ بالاستقلال بل من حيث كونه آلة وقنطرة للحاظ المعنى فا

اللحاظ الاستقلالي انما هو في طرف المعنى واللفظ ليس الا متحاصرا وفانيا محضا في مرحلة اللحاظ في جنب المعنى وحيث كان وجود

اللفظ الذي هو الاستعمال غير ملحوظ بالاستقلال فشئونه ايضا كذلك بالاولى نعم اذا لوحظت بالاستقلال انتزع منها معان اسمية

يعبر عنها بالاسماء كالابتداء والانتهاء والظرفية والغائية والاستعلاء والاستفهام والاستثناء والالصاق والتبعيض والترجي

والتمني والتشبيه والفاعلية والمفعولية والاضافة والنسبة وامثال ذلك وقد تقدم جميع ذلك وانما ذكرناه تذكارا

وهذا هو الفرق بين الاسم والحرف الذي ينبغي عليه الاساطين من قدماء اهل العربية وورد به النص عن المعصوم عليه السلام وصرح به نجم

الائمة بقوله انه معنى من ولفظ الابتداء سواء ان معنى الابتداء في لفظه ومعنى من في لفظ غيره وان شئت فقل ان الاسم آلة

حكاية المعنى واراءته ووضعه بعينه لذلك اي لان يكون آلة احداث الجهة المذكورة في استعمال اي لفظ كان فلا ريب ان

المقيس للحرف فهي الجهة التي وضع الحرف لها لاجلها كما ان الموضوع له الاسم هو الامر الذي وضع الاسم له لحكايته بعينه حكاية الامر الجزئي الخاص كحكاية الامر الكلي العام في الامكان صحيح في الاسماء ان يكون الموضوع له خاصا او عاما بخلاف احداث الامر الجزئي الخاص فانه غير ممكن اذ الجزئية لا تتحقق الا بعد الوجود وايجاد الوجود من المحالات فاستحال ان يكون الموضوع له الحرف امرا جزئيا خاصا بل هو لا بد ان يكون معنا عاما كليا ابدا اذ الايجاد والاحداث انما يتعلق بالكلي وانما يتشخص بعد الايجاد اذ التشخص يساوق الوجود فما لم يوجد لم يتشخص وما لم يتشخص لم يوجد فالخصوصية والجزئية تعترض معاني الحروف باستعمالها الا انها وضعت للخصوصيات والجزئيات فالخصوصية لازم استعمالها حيث لا يعقل بدونها الا انها وضعت لها وان شئت مزيد الوضوح فلاحظ بعض الامثلة المتقدمة التي ذكرناها لوضع الحروف مثلا السيف لو وضع له القتل اي جعل الة للقتل فالموضوع له السيف القتل اي هذا المفهوم الكلي لانه القابل للايجاد بالالة لا الموضوع له الجزئيات فانها عبارة عن وجودات القتل وايجاد الوجود امر مستحيل فلا يعقل ان يكون الموضوع له السيف امرا جزئيا نعم استعمال السيف الذي هو عبارة عن اعماله فيما وضع له اعماله فيه عبارة اخرى عن ايجاد القتل في الخارج اذ الموجود هو جزئي ابدا فالخصوصية في المعاني الحرفية من لوازم الاستعمال لما بينا ان استعمال الحروف في معناه عبارة عن ايجاد المعنى به ولما عرفت ان المعاني الحرفية خصوصيات في استعمال الاسماء واستعمال اللفظ ايجاده لافادة المعنى واللفظ الموجود جزئي وخاص ابدا فكذا نحو وجوده وخصوصيته هو المعنى الحرفي فمعنى الحرف عند الاستعمال لا يعقل الا ان يكون جزئيا وهذا ما نسب الى قدماء العربية ان وضع الحروف عموم موضوعها خاص من قبيل عموم الوضع والموضوع له وان الاستعمال انما هو في الجزئيات بل اتضح بالبيان الذي قدمناه ان خصوص الموضوع له في الحروف غير معقول فضلا عن ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا والعجب ممن يزعم ان المتقدمين يرون ان وضع الحروف كاسماء الاجناس بازاء المفاهيم الكلية كصاحبي القوانين وصاحب الفصول وغيرهما فان في القوانين ما على القول بكون الموضوع له فيها كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان استعماله لا يقع الا في الجزئيات ويتوجه منه كلما استعمله وجه كلها انما نشأت من عدم تصور معنى الحروف ووضعها وعدم تحصيل مقصود القدماء وتوهم انهم لا يميزون بين اسماء الاجناس والحروف الا ان استعمال الحروف لم يقع الا في جزئيات ما وضع له مجازا فاستعمالات الحروف كلها مجاز بلا حقيقة وقد عرفت فساد ذلك كله وسيأتي في محله ان التجوز في الحروف غير معقول فقد اتضح بما ذكرنا ان الوضع لا يزيد على قسمين عموم الوضع والموضوع له وخصوصهما وان الثالث لا يعقل في الحروف وعند من يتعقل المعاني الحرفية ويميزها عن المعاني الاسمية كما حققه المتقدمون

اما الثاني فلان المتاخرين حيث لم يصلوا الى حقيقة الامر لم يحيطوا بمابه التميز والفرق شاهدوا ان وضع الحروف ليس من قبيل وضع اسماء الجنس

ولا من قبيل وضع اعلام الاشخاص ولم يجدوا مفرا الا القول بان الوضع في الحروف عام لعموم الة الملاحظة والموضوع له خاص لكون الوضع

بازاء خصوصيات ذلك المعنى ومقتضاه كون الفرق بين الاسم والحرف هو ذلك وفساد ذلك مضافا الى ما سبق من وجوه عديدة

احدها ان كون الشئ اسما وكون اخر فعلا او حرفا ليس بمجرد الاعتبار ومحض التسمية بل هو تابع لموازين وا مقتضية لضوابط الموضوعة وقد علمنا

بيانها من جهات مختلفة في نفسها باختلاف الاسم والحرف باعتبار اختلاف نفس المعنى وفي نفس الامر والوضع تابع له ومتاخر عنه ومن المستحيل

ان يؤثر في المعنى كيفية وضع الواضع اللفظ فلو كان المعنى في نفسه معنا اسميا استحال ان ينقلب ويصير معنا حرفيا بانقلاب كيفية الوضع

وكذا العكس فلا ينقلب الخاص مثلا ان كانت معاني حرفية فاللفظ الموضوع لها يكون حرفا لا محالة ولا فرق بين ان يكون الوضع بازاء كل

واحد واحد على التفصيل وبين ان يكون باعتبار عنوان عام يجمعها وان كانت معاني اسمية كان الموضوع لها اسما مرة ولا فرق بين

كيفية الوضع في الحالتين فاللفظ الموضوع بازائها لا يصير اسما او حرفا بكون الوضع على نحو التصور التفصيلي لها او الاجمالي ولا يكون ذلك الا

معاني اسمية وحرفية من اجل هذه الكيفية في وضع اللفظ لها ثانيا ان الوضع كما علمت بين اللفظ والمعنى فهو امر ربطي نسبي قائم

بطرفيه المرتبطين فاختلافه بالعموم والخصوص يختص باختلاف طرفيه ولا دخل في ذلك كان الوضع من حيث تصوره اما

عاما او لا يعقل اتصاف تلك العلقة بالعموم من هذه الجهة بل هو تابع لطرفي العلقة والمفروض ان الموضوع له خاص فيجب خصوص الوضع

ايضا وتعدد الاشخاص الموضوع لها اللفظ لا يوجب عموم الموضوع لانفكاك كون اخذ مقصودها موجبا لذلك فلا فرق في كون الوضع

له خاصا الموجب لخصوص الوضع بين ان يضع الواضع لفظ زيد مثلا لرجل خاص وبين ان يضع لرجل ولاخر مرة ثانية ولثالث مرة

ثالثة ولرابع مرة رابعة وهكذا وبين ان يجمعهم اذا كانوا محصورين ويقول وضعت لفظ زيد لكل واحد منهم وبين ان يجمعهم تحت عنوان

اذا